

La sociedad multiétnica

Pluralismo, multiculturalismo
y extranjeros



Giovanni Sartori

taurus



LA SOCIEDAD
MULTIÉTNICA

GIOVANNI
SARTORI

VISÍTANOS PARA MÁS LIBROS:

<https://www.facebook.com/culturaylibros>

<https://twitter.com/librosycultura7>

[google.com/+LibrosyCultura](https://www.google.com/+LibrosyCultura)

GIOVANNI SARTORI

LA SOCIEDAD MULTIÉTNICA
PLURALISMO, MULTICULTURALISMO
Y EXTRANJEROS

Traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa

TAURUS

PENSAMIENTO

Título original: *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*

© Giovanni Sartori, 2001

© De esta edición:

Grupo Santillana de Ediciones, S. A., 2001

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid

Teléfono (91) 744 90 60

Telefax (91) 744 92 24

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

Beazley, 3860. 1437 Buenos Aires

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de C. V.

Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,

México, D.F. C. P. 03100

• Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

Calle 80, n.º 10-23

Teléfono: 635 12 00

Santafé de Bogotá, Colombia

Diseño de cubierta: Pep Carrió y Sonia Sánchez

ISBN: 84-306-0416-2

Dep. Legal: M-5.126-2001

Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser
reproducida, ni en todo ni en parte,
ni registrada en o transmitida por,
un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma
ni por ningún medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia,
o cualquier otro, sin el permiso previo
por escrito de la editorial.

ÍNDICE

PREFACIO	7
----------------	---

PRIMERA PARTE

PLURALISMO Y SOCIEDAD LIBRE

1. La sociedad abierta:	
¿hasta qué punto abierta?	13
2. Pluralismo y tolerancia	17
3. El pluralismo de partidos	23
4. El empobrecimiento del concepto	27
5. Niveles de análisis	31
6. Tolerancia, consenso y comunidad	41
7. Comunidad pluralista y reciprocidad	49
8. Recapitulación	57

SEGUNDA PARTE

MULTICULTURALISMO Y SOCIEDAD DESMEMBRADA

1. El multiculturalismo antipluralista	61
2. Cultura, etnia y el otro	69

3. La política del reconocimiento	75
4. Reconocimiento, acción afirmativa y diferencias	83
5. El retroceso de la ley al arbitrio	91
6. Ciudadano y ciudadanía diferenciada	99
7. Inmigración, integración y balcanización ..	107
8. Conclusiones	123
 BIBLIOGRAFÍA	 133

Éste es un libro de teoría de la buena sociedad. Buena sociedad que es para mí —lo manifiesto de entrada— la sociedad pluralista. Pero no es un libro de teoría que sólo sea teoría. El pluralismo está connaturalmente “empapado de práctica”. En el pluralismo, ideas y experiencias forman un todo. De la misma manera, en mi discurso empiezo por los principios, pero después llego siempre a sus consecuencias y a lo que resulta en los hechos.

Decía que para mí la buena sociedad es la sociedad pluralista. Hoy la palabra “pluralismo” está muy de moda; lo que no quiere decir que se entienda bien. Al contrario. La prueba de ello, de ese mal entendimiento, está en creer que el pluralismo encuentra una continuación y su ampliación en el multiculturalismo, es decir, en una política que promueve las diferencias étnicas y culturales. No. En este libro voy a mantener que esa complementarie-

dad es falsa y que pluralismo y multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra.

Es obvio que la sociedad pluralista es también la sociedad abierta. Y en esta óptica la pregunta que más nos agobia hoy es: ¿hasta qué punto abierta? La sociedad abierta, ¿qué grado de apertura puede llegar a tener? Actualmente la elasticidad (apertura) de la sociedad abierta está puesta a dura prueba tanto por las reivindicaciones multiculturales internas (por ejemplo, en Estados Unidos), como por la intensa presión de flujos migratorios externos (ése es, sobre todo, el caso de Europa). Y ante esta última situación, la teoría del pluralismo se topa con el problema concreto, concretísimo, de los “extraños o extranjeros”, de personas que no son “como nosotros”. Aquí la pregunta se convierte en: ¿hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan? Y, al contrario, ¿cómo se hace para integrar al extranjero, al inmigrado de otra cultura, religión y etnia muy diferentes?

Respondo: se hace mal, o mejor dicho, “no se hace”, si estos difíciles problemas se afrontan con la ligereza —no sabría decir hasta qué punto irresponsable o hasta qué punto inconsciente— con la que los políticos en ejerci-

cio lo están haciendo. A quien se siente “invadido” (no importa que las estadísticas digan que sin razón) nuestros dirigentes responden de dos maneras: primero, asegurando que para integrar al inmigrado basta con “nacionalizarle” (o sea, concederle la ciudadanía); y, segundo; haciendo ver que los inmigrados son “útiles” y, por tanto, que también le sirven a él. La primera respuesta —lo veremos en el libro— es falsa. Y en cuanto a la segunda, por ahora diré sólo que es banal. Sí, es obvio que los inmigrados sirven. Pero ¿sirven todos, indiscriminadamente, por definición? Es igualmente obvio que no. Y, por consiguiente, los inmigrados que sirven son los que sirven. ¡Menudo descubrimiento!

Dejando a un lado, añadido, el hecho de que la fórmula del “inmigrado útil” sufre dos graves limitaciones. Primera: ¿el que es útil a corto plazo lo es también a largo plazo? Y después, segunda, el problema no es sólo económico. Por el contrario —lo diré en el libro—, es eminentemente no económico. Es fundamentalmente social y ético-político. Sin contar con que también lo útil económico puede tener, y con frecuencia las tiene, consecuencias “perjudiciales”, consecuencias nocivas. Y, por tanto, el hecho de que el inmigrado pueda resultar beneficioso *pro tempore* para la economía

dad es falsa y que pluralismo y multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra.

Es obvio que la sociedad pluralista es también la sociedad abierta. Y en esta óptica la pregunta que más nos agobia hoy es: ¿hasta qué punto abierta? La sociedad abierta, ¿qué grado de apertura puede llegar a tener? Actualmente la elasticidad (apertura) de la sociedad abierta está puesta a dura prueba tanto por las reivindicaciones multiculturales internas (por ejemplo, en Estados Unidos), como por la intensa presión de flujos migratorios externos (ése es, sobre todo, el caso de Europa). Y ante esta última situación, la teoría del pluralismo se topa con el problema concreto, concretísimo, de los “extraños o extranjeros”, de personas que no son “como nosotros”. Aquí la pregunta se convierte en: ¿hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan? Y, al contrario, ¿cómo se hace para integrar al extranjero, al inmigrado de otra cultura, religión y etnia muy diferentes?

Respondo: se hace mal, o mejor dicho, “no se hace”, si estos difíciles problemas se afrontan con la ligereza —no sabría decir hasta qué punto irresponsable o hasta qué punto inconsciente— con la que los políticos en ejerci-

cio lo están haciendo. A quien se siente "invadido" (no importa que las estadísticas digan que sin razón) nuestros dirigentes responden de dos maneras: primero, asegurando que para integrar al inmigrado basta con "nacionalizarle" (o sea, concederle la ciudadanía); y, segundo, haciendo ver que los inmigrados son "útiles" y, por tanto, que también le sirven a él. La primera respuesta —lo veremos en el libro— es falsa. Y en cuanto a la segunda, por ahora diré sólo que es banal. Sí, es obvio que los inmigrados sirven. Pero ¿sirven todos, indiscriminadamente, por definición? Es igualmente obvio que no. Y, por consiguiente, los inmigrados que sirven son los que sirven. ¡Menudo descubrimiento!

Dejando a un lado, añadido, el hecho de que la fórmula del "inmigrado útil" sufre dos graves limitaciones. Primera: ¿el que es útil a corto plazo lo es también a largo plazo? Y después, segunda, el problema no es sólo económico. Por el contrario —lo diré en el libro—, es eminentemente no económico. Es fundamentalmente social y ético-político. Sin contar con que también lo útil económico puede tener, y con frecuencia las tiene, consecuencias "perjudiciales", consecuencias nocivas. Y, por tanto, el hecho de que el inmigrado pueda resultar beneficioso *pro tempore* para la economía

no demuestra nada fuera de la economía y sobre lo que más importa: la “buena convivencia”. Precisamente, la buena convivencia pluralista. Y ése es mi tema.

GIOVANNI SARTORI
Columbia University
Nueva York, abril de 2000

PRIMERA PARTE

PLURALISMO Y SOCIEDAD LIBRE

LA SOCIEDAD ABIERTA: ¿HASTA QUÉ PUNTO ABIERTA?

Sociedad cerrada, sociedad abierta. La contraposición es de Karl Popper (1945) y plantea bien el interrogante de esta obra: dado que una buena sociedad no debe ser cerrada, ¿hasta qué punto debe ser “abierta” una sociedad abierta? Se entiende, abierta sin autodestruirse como sociedad, sin explotar o implosionar. Y, por supuesto, por sociedad abierta no se entiende —ni aquí ni en la literatura que trata de ello— una sociedad sin fronteras. Las fronteras pueden desplazarse, pero siempre habrá alguna frontera, aunque se puedan variar enormemente su franqueabilidad y su porosidad.

Así pues, sociedad abierta. Popper la teorizó en su trabajo *La sociedad abierta y sus enemigos*, en el que el primer enemigo (y, por tanto, el fundador de la sociedad cerrada) resulta ser Platón. Lo cual es una interpretación muy arbitraria. Pero en este trabajo la teoría popperiana de la sociedad abierta no interesa dema-

siado¹. Aquí basta establecer que la sociedad abierta es, en esencia, la sociedad libre tal como la entiende el liberalismo²; y que el mérito de la expresión popperiana es sobre todo el de ser una muy acertada expresión alusiva, un espléndido aserto evocativo. Pero también por esta razón decir sociedad abierta no ayuda demasiado a quien quiere abarcar y profundizar en el tema.

Vuelvo a la pregunta: ¿abierta a qué y hasta qué punto? ¿Puede llegar a incluir, por ejemplo, una sociedad multicultural y multiétnica basada en la "ciudadanía diferenciada"? Popper no se planteaba estos problemas porque en su tiempo no se planteaban; y ni siquiera nos suministra un hilo conductor para afrontarlos.

¹ Para Popper, los elementos que la caracterizan son: I) un racionalismo crítico, II) la libertad individual, III) la tolerancia. Para una discusión y análisis crítico, véase G. W. Carey (1986). Es obvio que el aspecto más controvertido de la definición popperiana es el del "racionalismo crítico" (que es su particular concepción de la racionalidad). A este respecto, la tesis que me parece más aceptable es que una sociedad inflamada de pasiones y demasiado emotiva tiende más a encerrarse que a abrirse. Pero yo me detendría aquí.

² Para confirmarlo, basta esta cita: lo que debemos pedir al Estado "es protección no sólo para nosotros, sino también para los otros", lo cual implica, entre otras cosas, que "el Estado limite la libertad de los ciudadanos de la manera más igualitaria posible y sin sobrepasar los límites necesarios para conseguir una igual limitación de libertad" (*The Open Society*, pp. 108-109).

Para entender hasta qué punto se puede abrir una sociedad y, por consiguiente, cuándo la apertura llega a ser “demasiado abierta”, debemos identificar un *código genético*. Y sostendré que este *código genético* de la sociedad abierta es el pluralismo. Porque es el pluralismo el que descifra mejor que cualquier otro concepto las creencias de valor y los mecanismos que han producido históricamente la sociedad libre y la ciudad liberal y por ello el que mejor permite precisar y profundizar las “aperturas” que vamos a debatir.

De entrada, la primera objeción puede ser que el concepto de pluralismo es difícil, demasiado oscuro y complejo como para servir verdaderamente de hilo explicativo; o bien, por el contrario, que la noción de pluralismo se ha convertido en una noción que sirve para todo y por ello resulta demasiado fácil y demasiado vacía como para tener utilidad heurística.

Y esta última objeción, por desgracia, sí tiene fundamento. Desde hace medio siglo a nuestros días el “novedismo”³ se ha dedicado a “desgastar palabras” y a desquiciar el lenguaje en que se basa el proceder de las ideas claras y distintas. Y seguramente “pluralismo” está en-

³ El “novedismo” —la manía de ser nuevos y originales a cualquier precio, y cueste lo que cueste— es mi bestia negra desde hace tiempo. Véase Sartori (1987), p. 105; (1993), pp. 261-263.

Traduzco por “novedismo” el neologismo que utiliza Sartori de *novitismo*. (N. del T.)

tre esas palabras desgastadas, incluso es una de las más desgastadas. Hoy "pluralismo" es una palabra de moda; y por eso mismo se ha convertido en una palabra trivializada de la que se abusa. Pero ésa no es una razón para tirarla a la basura. Una palabra abandonada debe ser una palabra sustituible; si no, incurrimos en una mera pérdida. Y como "pluralismo" no es sustituible, resulta que hay que restaurar y reconstruir ese concepto. Una reconstrucción de la que resultará que si bien es verdad que el concepto de pluralismo es complejo —todos los conceptos importantes lo son— no es cierto que sea oscuro.

Históricamente, la idea de pluralismo (subrayo: la idea, no la palabra, que llegará siglos más tarde) ya está implícita en el desarrollo del concepto de tolerancia y en su aceptación gradual en el siglo XVII en la época de las guerras de religión⁴. Se comprende que tolerancia y pluralismo son conceptos distintos, pero también es fácil entender que están intrínsecamente conectados. En este sentido: que el

⁴ Los trabajos clásicos sobre la tolerancia son la *Areopagitica* de Milton (1644), la *Epistola de tolerantia* de Locke (1689) y el *Traité sur la tolérance* de Voltaire (1763). Tres recientes libros colectivos, relacionados entre sí, son: Horton y Mendus (1985); Edwards y Mendus (1987); y Mendus (1988). Véase también Kamen (1967) y King (1999).

pluralismo *presupone* tolerancia y, por consiguiente, que el pluralismo intolerante es un falso pluralismo. La diferencia está en que la tolerancia *respet*a valores *ajenos*, *mientras* que el pluralismo *afirma* un *valor propio*. Porque el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política.

Hay que subrayar que aquí se produce un vuelco radical de perspectiva. Muchos atribuyen el mérito de esta inversión a la Reforma y concretamente al puritanismo. El más eminente defensor de esta tesis ha sido A. D. Lindsay (1934)⁵. Pero hay que tener cuidado con las generalizaciones. La Reforma protestante pluraliza las iglesias, pero en esa ruptura y fragmentación no hay nada de intrínsecamente pluralista. En cuanto al puritanismo, si se refieren en concreto a la experiencia de las congregaciones y las comunidades puritanas, entonces el hecho es que para los puritanos ingleses y americanos “democracia” y “liber-

⁵ Esa interpretación ha sido retomada recientemente por Maddox (1996). La tesis que hace remontar el origen de la democracia al puritanismo se basa sobre todo en la experiencia de los *Levellers* y sus *Putney Debates* (recogidos, junto a otros libelos de los puritanos de izquierda, en Gabrieli, 1956). Es verdad que esta literatura de la época de Cromwell se caracteriza por fuertes elementos libertarios, pero no es un modelo para el conjunto de la experiencia puritana.

tad" eran palabras e ideas despreciables. Es verdad que los puritanos afirmaban la libertad de conciencia y de opinión, pero en realidad reivindicaban la libertad de su *propia* conciencia y opinión, para después ser intolerantes frente a las opiniones y religiones ajenas. Y, por tanto, desafiar a las autoridades constituidas en nombre de la libertad de conciencia no es pluralismo porque lo que reivindicamos para nosotros mismos se niega a los otros.

* La experiencia puritana ha sido importante, en cambio, para romper el nudo entre la esfera de Dios y la del César, y después, siguiendo esa senda, para despolitizar la sociedad. Con los puritanos el centro de gravedad de la vida humana se coloca en asociaciones voluntarias independientes del Estado; asociaciones cuyo vínculo interno (entre asociados) prevalece sobre el vínculo (externo) entre individuos y soberano. Pero esta despolitización no implica —repito— que los puritanos hayan descubierto la visión pluralista del mundo. Por otra parte, descubrir a los padres fundadores no interesa demasiado. Sí interesa, en cambio, entender bien el significado y la extraordinaria novedad del descubrimiento.

Hasta el siglo XVII se había creído siempre que la diversidad era la causa de la discordia y de los desórdenes que llevaban a los Estados

a la ruina. Por tanto, se había creído siempre que la salud del Estado exigía la unanimidad. Pero en ese siglo se fue afirmando gradualmente una concepción opuesta y fue la unanimidad la que poco a poco se hizo sospechosa. Y la civilización liberal y luego la liberal-democracia se han construido a trompicones a partir de este revolucionario vuelco. Los imperios de la antigüedad, las autocracias, los despotismos son portadores de (y se apoyan en) una visión monocromática de la realidad, mientras que la democracia es multicolor. Pero es la democracia liberal, no la democracia de los antiguos, la que se funda sobre el disenso y sobre la diversidad. Somos nosotros, no los griegos de la época de Pericles, los que hemos inventado un sistema político de *concordia discors*. de consenso enriquecido y alimentado por el disenso, por la discrepancia.

Hasta aquí, a vista de pájaro, una historia de las *ideas*. Pero ¿cómo se han traducido estas ideas en hechos, en realidades? Para encontrar una respuesta puede resultarnos útil contemplar el nacimiento de los sistemas de partidos, cómo y por qué los partidos han llegado a serlo.

Los partidos se llaman así porque son “partes”. Y cuando sostenemos que el disenso y la diversidad son buenos para el cuerpo social y para la ciudad política se da por supuesto que la ciudad política está compuesta, e incluso está bien que así sea, de partes. Y esas partes que llamamos partidos se han afirmado, históricamente, en virtud de ese supuesto.

Está claro que todos los ordenamientos políticos siempre han desplegado en su interior grupos en lucha despiadada entre sí. Pero estos grupos, en política, se llamaban facciones. Entonces, ¿cómo es que las facciones se trans-

forman en partidos? El nombre cambia porque el objeto cambia. Por otra parte, tanto el nombre como el objeto se han afirmado muy lentamente. El término “partido” aparece a comienzos del siglo XVIII y se pone en evidencia con la *Dissertation upon Parties* de Bolingbroke de 1733-1734; pero no será hasta con Burke en 1770 —en *Thoughts on the Cause of Present Discontents*— cuando los partidos se declaren por primera vez no sólo necesarios sino también “respetables”. En su célebre definición, Burke dice así: “Partido es un cuerpo de personas unidas para promover, con su común compromiso, los intereses nacionales a partir de un específico principio sobre el que todos están de acuerdo”. De este modo, Burke distingue claramente el partido de la facción. Las facciones representan sólo “una lucha mezquina e interesada por la conquista de puestos y de remuneraciones”, mientras que los partidos son *honorable connections*, honorables conexiones “necesarias para el pleno cumplimiento de nuestro deber público” (1839, vol. I, pp. 425-426).

Cuando Burke escribía esto, contravenía la común opinión de su tiempo de que los partidos degeneran siempre en facción (y que son como facciones) afirmando, en cambio, que eran su superación; esta intuición no tenía un

apoyo doctrinario, una base de apoyo teórico. Somos nosotros, retrospectivamente, los que entendemos cómo el paso de la facción al partido supone el afirmarse de una *Weltanschauung* pluralista. Fuera del pluralismo el *partir*, el dividirse y tomar partido, es nocivo, y ser parte *contra* el todo, en perjuicio del todo, es facción. Sólo con el pluralismo cabe concebir el dividirse como “bueno”, y así los partidos aparecen como partes de un todo, como componentes positivos de su todo. Los partidos son inconcebibles en la ciudad de Hobbes y no se contemplaban en la de Rousseau. Los partidos ven la luz sólo cuando se afirma la creencia de que es mejor un mundo variado y múltiple que un mundo monocromático. Por tanto, pluralismo y partidos, idealmente, han nacido en un mismo parto. Y la expresión “pluralismo de partidos” está preñada de significados. Diríamos que los partidos en plural son un producto “real” del pluralismo como ideal⁶.

⁶ Utilizo aquí Sartori (1976), pp. 3-13.

EL EMPOBRECIMIENTO DEL CONCEPTO

Volvamos a la *Begriffsbildung*, a la construcción conceptual. Hemos visto que, históricamente, el concepto de pluralismo se desarrolla a lo largo de la trayectoria que va desde la intolerancia a la tolerancia, de la tolerancia al respeto del disenso y después, mediante ese respeto, a *creer en el valor de la diversidad*. Pero cuando se acuña la palabra “pluralismo” y después, en el siglo XX, cuando se incorpora al vocabulario de la política, los antepasados intelectuales que he mencionado se ignoraron u olvidaron. Los pluralistas ingleses de principios del novecientos (Figgis, D. H. Cole y, sobre todo, Harold Laski) derivaron su doctrina del *Genossenschaftsrecht* alemán teorizado por Gierke, o sea del mundo medieval de las corporaciones, y, por tanto, redujeron el pluralismo a una teoría de la sociedad multigrupo entendida para negar la primacía del Estado. Esta reducción es aceptable para la *Begriffsbildung*, pero, por

supuesto, constituye un drástico empobrecimiento del concepto. Y los sucesivos pluralistas americanos de los años cincuenta (bien representados por el volumen *The Governmental Process* de David Truman) lo hicieron peor. En la versión politológica norteamericana (paso por alto la de los antropólogos, porque sólo añadiría confusión a la confusión) el pluralismo empieza con Arthur Bentley (que escribía *The Process of Government* en 1908) y desemboca en una pura y simple teoría de los grupos de interés, en la llamada *interest group theory of politics*⁷. Y aquí ya sí que nos salimos de madre. Aparte de que hacer arrancar el pluralismo de Bentley es historiográficamente risible, si pluralismo es expresión y reivindicación de “interés” entonces toda la nobleza del concepto se pierde. En realidad, en el llamado pluralismo americano no hay ningún contenido holísticamente pluralista. Del pluralismo como creencia de valor ya no queda ni rastro, el concepto se desarraiga completamente de su razón de ser y se convierte así en una palabra librada al viento que suena bien pero que significa poco.

Y eso contribuye a explicar la gran popularidad adquirida por la palabra a partir de los

⁷ Véase Gunnell (1996). La dificultad no está en la calidad de la literatura en cuestión (que no trato de infravalorar), sino en lo poco que contiene de auténticamente pluralista.

años sesenta. Desde entonces se nos cuenta que el pluralismo existe siempre y en todas partes. Existe en África⁸, existe en India, existía en la Unión Soviética (a pesar del comunismo)⁹ y existe en todas partes por fuerza (es decir, por definición) porque todas las sociedades son de alguna manera “plurales” y de alguna manera diferenciadas.

Sí, pero sobre todo y fundamentalmente no. Pluralismo no es *ser plurales*. Y si confundimos los dos conceptos entonces colocamos juntos, en una noche hegeliana en la que todos los gatos son pardos, una fragmentación tribal (África), un sistema de castas (India) y también (¿por qué no?) la existencia conforme al propio estamento del orden medieval. Pero esto no es más que una operación que yo llamo de evaporización de los conceptos, o sea, de destrucción de las ideas claras y distintas. Y antes de retomar el camino y de llegar a los abusos más recientes del término me toca precisar lo que se puede y se debe entender sensatamente por “pluralismo”.

⁸ Véase para todos esos casos, Kuper y Smith (1969).

⁹ Para una visión de conjunto, véase Solomon (1983). He criticado los estudios soviéticos, en este y otros aspectos, en Sartori (1993).

Declaro y repito que derivar “pluralismo” de “plural” —de algo más que uno— sólo es expresión de pobreza y simplismo intelectuales. Y para comprender el pluralismo extrayéndolo del gran magma todo-pluralista que he recordado más arriba, distinguiré tres niveles de análisis, es decir, entre: 1) pluralismo como creencia, 2) pluralismo social, y 3) pluralismo político.

En el nivel de los sistemas de creencia se puede hablar de una cultura pluralista con la misma extensión de significado con la que hablamos de una cultura secularizada. En efecto, las dos nociones son complementarias. Si una cultura está secularizada, no puede ser monista. Y viceversa, si es pluralista debe ser secularizada (las fes reveladas no toleran contra-fes). En cualquier caso, en el terreno de las creencias, esta amplitud de significado se concreta así: que una cultura pluralista es tanto más ge-

nuina cuanto más se afianza en sus antecedentes históricos y, por tanto, en el principio de la tolerancia. Que la variedad y no la uniformidad, el discrepar y no la unanimidad, el cambiar y no el inmovilismo, sean “cosas buenas”, éstas son las creencias de valor que emergen con la tolerancia, que se adscriben al contexto cultural del pluralismo y que tiene que expresar una cultura pluralista que haga honor a su nombre. Y éstas son las premisas a partir de las que debemos valorar el llamado “multiculturalismo” de nuestros días¹⁰.

En teoría, o en principio, está claro que el pluralismo está obligado a respetar una multiplicidad cultural con la que se encuentra. Pero no está obligado a fabricarla. Y en la medida en que el multiculturalismo actual separa, es agresivo e intolerante, en esa misma medida el multiculturalismo en cuestión es la negación misma del pluralismo. El pluralismo sostiene y alimenta una sociedad abierta que refleja un “orden espontáneo” (en el sentido que ha teorizado Hayek), y por supuesto respeta una sociedad multicultural que es existente y preexistente. Sin embargo, el intento primario del pluralismo es asegurar la paz intercultural, no

¹⁰ Hay una antología interdisciplinar sobre este tema, compilada por Gordon y Newfield (1996). Analizaremos el multiculturalismo en la Segunda Parte de este libro.

fomentar una hostilidad entre culturas. Los *liberals* americanos que defienden el multiculturalismo hablan de una política del reconocimiento (*recognition*). Pero convenientemente olvidan precisar que un contexto pluralista postula un reconocimiento *recíproco*. Un reconocimiento que recibe a cambio un radical desconocimiento es antipluralista. El ataque frontal contra los autores “varones, blancos y muertos” que han sido los autores canónicos de la civilización occidental (incluyendo a Dante y Shakespeare) no es más que expresión de radical incultura; y redimirlo bajo el manto del pluralismo es analfabetismo cuando no falta de honestidad intelectual. Repito: el pluralismo es hijo de la tolerancia y, por tanto, está “llamado” a desconocer una intolerancia que es, en resumidas cuentas, un odio cultural que reivindica una superioridad cultural alternativa.

Algunos multiculturalistas nos cuentan que el suyo es un “neopluralismo”. Y la novedad consistiría en que sus antecedentes son distintos. Sheldon Wohlin observa que la tolerancia lockiana se adscribe a una pluralidad de asociaciones voluntarias y, por tanto, a “identidades que no nos obligan”, mientras que el nuevo pluralismo se refiere a asociaciones involuntarias (de sexo o de raza) que se nos quedan “pe-

gadas a la espalda" (1993, p. 467). Es verdad, pero hasta un cierto punto. Las asociaciones de la época de Locke (y hasta 1789) no eran para nada voluntarias y se inscribían en una sociedad rígidamente estratificada de estamentos y corporaciones, de la que no se salía con mayor facilidad de como hoy se pueda salir del sexo —operándose— o del color de la piel. En cualquier caso, la cuestión es que el pluralismo trata cualquier "identidad" (voluntaria o involuntaria) de la misma manera y por ello, decía, en términos de respeto y de reconocimiento recíproco. Si no es así, entonces no hay pluralismo. Por consiguiente, hay que repetir que un multiculturalismo que reivindica la secesión cultural, y que se resuelve en una tribalización de la cultura, es antipluralista. El llamado neopluralismo no puede de ninguna manera redimir —aunque se aplique a circunstancias nuevas o distintas— la negación del pluralismo.

Paso al segundo nivel de análisis, al pluralismo social. Aquí el tema es que no debemos confundir el pluralismo social con cualquier diferenciación social. Puesto que no existen sociedades de iguales (salvo en los escritos utópicos), todas las sociedades están diferenciadas de muchas maneras. De ello no se deduce que todas estén diferenciadas "pluralistamente".

Volveré sobre este tema. Por el momento observo sólo que es un error mantener que todas las sociedades sean, en alguna medida, inevitablemente pluralistas. ¡Por favor! El pluralismo no es un mero y simple equivalente de la noción de "complejidad estructural". Veremos que es un tipo específico de estructura social.

Voy al tercer nivel de análisis, al pluralismo político. En una primera aproximación podemos decir que en el terreno político el término "pluralismo" indica una diversificación del poder (en la terminología de Robert Dahl una "poliarquía abierta") basada en una pluralidad de grupos que son, a la vez, independientes y no exclusivos. Ya he señalado cómo este pluralismo político convierte las "partes" en partidos. Así pues, paso a otros temas concretos.

Un primer tema consiste en cómo el pluralismo se refleja sobre el consenso y sobre el conflicto. Se ha mantenido que la democracia se basa en el conflicto, no en el consenso. No estoy de acuerdo, y aquí veo un uso mistificante, o por lo menos demasiado diluido, de la noción de conflicto. El conflicto, el verdadero, llevaba a Hobbes a aceptar una paz impuesta por el dominio despótico de su Leviatán, y el conflicto llevaba a Bolingbroke y Hume, Madison y Washington (y así sucesivamente hasta Benedetto Croce) a desconfiar del "particio-

nar” y a invocar una “coalición de los partidos”. Cuando el conflicto es conflicto, es decir, algo parecido a la guerra, entonces no ayuda nada para construir la ciudad liberal-democrática. Por tanto, debe quedar claro que el elemento central de la *Weltanschauung* pluralista no es ni el consenso ni el conflicto, sino, en cambio, la dialéctica del disentir, y a través de ella un debatir que en parte presupone consenso y en parte adquiere intensidad de conflicto, pero que no se resuelve en ninguno de estos dos términos.

Ciertamente, consenso y conflicto adquieren una función y una importancia distintas en los diferentes niveles de análisis. En el terreno de los *fundamentals*, de los principios fundamentales, es necesario el consenso. Y el consenso más importante de todos es el consenso acerca de las reglas de resolución de los conflictos (que es, en democracia, la regla mayoritaria). Después, si hay consenso sobre cómo resolver los conflictos, entonces es lícito “entrar en conflicto” sobre las *policies*, sobre la solución de las cuestiones concretas, en el campo de las políticas de gobierno. Pero es así porque el consenso de fondo, o sobre los fundamentos, nos autolimita en el “entrar en conflicto”, y así domestica el conflicto, lo transforma en conflicto pacífico. Al contrario, y por otro lado, el

consenso no debe entenderse como un pariente cercano de la unanimidad. El consenso pluralista se basa en un proceso de ajuste entre mentes e intereses discrepantes. Podremos decir así: consenso es un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes.

Un segundo tema trata sobre la relación entre pluralismo y regla mayoritaria, que en inglés (*majority rule*) se precisa como una regla-mando. Si el mando mayoritario se entiende como lo hicieron Madison, Tocqueville y John Stuart Mill, o sea, como la amenaza de una tiranía de la mayoría, de una determinada mayoría numérica que “manda” en el sentido literal del término, entonces el pluralismo rechaza la tiranía de la mayoría. Lo que no quiere decir que el pluralismo rechace el principio (ojo, el principio) mayoritario como principio regulador, o lo que es lo mismo, como criterio de toma de decisiones¹¹. Es obvio que no. Así también el pluralismo se plantea como la mejor defensa y legitimación del principio mayoritario limitado, del principio de que la mayoría debe respetar los derechos de la minoría, y, por consiguiente, del principio de que la

¹¹ Véase más ampliamente Sartori (1987), cap. VI, especialmente las pp. 131-137.

mayoría debe ejercer su poder con moderación en los límites planteados por el respeto del principio pluralista.

Un tercer tema se refiere al nexo entre pluralismo y la “política como paz” (y no como guerra, como en la versión hobbesiana y schmittiana de la política). El pluralismo, se ha dicho al comienzo, separa la esfera de Dios de la del César, y al hacerlo niega que el Obispo o el Príncipe tengan una “exigencia total” sobre nosotros. Con el paso del tiempo esta negación o limitación va a tutelar cada vez más una esfera privada de la existencia, de tal modo que las cambiantes vicisitudes de la lucha política ya no ponen en riesgo los bienes y la misma vida de los contendientes. Es decir, que quien pierde se puede volver tranquilamente a su casa. Y es en ese momento cuando aparece una política de pacífica rotación y sustitución en el poder, y con ella la ciudad pluralista. Lo repito así: la ciudad pluralista presupone que las distintas esferas de la vida —los terrenos de la religión, de la política y de la economía— están adecuadamente separadas; y éstos son presupuestos que ha sostenido el pluralismo (aunque, por supuesto, no sólo el pluralismo).

Un último tema, el cuarto, aborda la ya mencionada configuración estructural del pluralismo. Una sociedad fragmentada no por ello

es una sociedad pluralista. Y si es verdad, como lo es, que el pluralismo postula una sociedad de "asociaciones múltiples", ésta no es una determinación suficiente. En efecto, estas asociaciones deben ser, en primer lugar, *voluntarias* (no obligatorias o dentro de las cuales se nace) y, en segundo lugar, no exclusivas, abiertas a *afiliaciones múltiples*. Y este último es el rasgo distintivo. Por tanto, una sociedad multigrupos es pluralista si, y sólo si, los grupos en cuestión no son grupos tradicionales y, segundo, sólo si se desarrollan "naturalmente" sin ser impuestos de alguna manera. De donde resulta que el llamado pluralismo africano no es tal y que tampoco lo es un sistema de estratificación de castas (léase India).

El tema se puede resumir en este indicador: la existencia o no de *cross-cutting cleavages*, o sea, de líneas de división cruzadas (o que se cortan). De hecho la ausencia de *cleavages* cruzados es un criterio que permite por sí solo excluir del pluralismo a todas las sociedades cuya articulación se basa en tribu, raza, casta, religión y cualquier tipo de grupo tradicionalista. Y esto no se dice para discriminar a nadie, sino porque el pluralismo sólo funciona si existe, y no funciona si es artificioso o mal atribuido. Por ello, el pluralismo funciona cuando los *cleavages*, las líneas de división, se neutra-

lizan y frenan por múltiples afiliaciones (y también lealtades), mientras que “disfunciona”, por así decirlo, cuando las líneas de fractura económico-sociales coinciden, sumándose y reforzándose unas a otras (por ejemplo, en grupos cuya identidad es a la vez étnica, religiosa y lingüística). En este caso aún cabe asegurar la paz y la coexistencia social si hay élites consociativas (era el caso, por ejemplo, de Holanda). Pero la paz social está en peligro cuando las “comunidades cerradas” con *cleavages* coincidentes se convierten en invasoras y agresivas¹².

Dicho todo esto, se debe tener presente siempre que los *cross-cutting cleavages* indican un elemento estructural, no un estado de creencias; y que la creencia en el *valor* del pluralismo es la condición previa de todo lo demás.

¹² A este respecto la distinción se da entre *cleavages* acumulativos que se traducen en una “sociedad segmentada”, cuyas subcomunidades se cierran en autonomías defensivas, y *cleavages* acumulativos que se traducen en cambio en subcomunidades belicosas, con tendencia a la hegemonía, que se quieren imponer unas a otras. Véase Sani y Sartori (1983), pp. 332-337.

TOLERANCIA, CONSENSO Y COMUNIDAD

De modo que entender el pluralismo es también entender de tolerancia, consenso, disenso y conflicto. Querría ahora profundizar brevemente en los dos primeros conceptos, para después introducir en el discurso la noción de comunidad.

Para empezar, volvamos a echar una mirada a la tolerancia. Tolerancia no es indiferencia, ni presupone indiferencia. Si somos indiferentes, no estamos interesados: fin del discurso. Tampoco es verdad, como se suele mantener, que la tolerancia suponga un relativismo. Cierro es que, si somos relativistas, estamos abiertos a una multiplicidad de puntos de vista. Pero la tolerancia es tolerancia (su nombre lo indica) precisamente porque no presupone una visión relativista. Quien tolera tiene creencias y principios propios, los considera verdaderos, y, sin embargo, concede que los otros tengan el derecho a cultivar "creencias equivocadas".

La cuestión es importante porque establece que el tolerar no es, ni puede ser, algo ilimitado. "La tolerancia está siempre en tensión y nunca es total. Si a una persona le importa alguna cosa tratará de llevarla a cabo, de realizarla; de lo contrario, es difícil creer que verdaderamente le importe. Pero no intentará realizarla por cualquier medio, a toda costa" (Lucas, 1985, pp. 296-301).

Entonces, ¿cuál es la elasticidad de la tolerancia? Si la pregunta nos lleva a buscar un límite fijo y preestablecido, no encontraremos esa frontera. Pero el grado de elasticidad de la tolerancia se puede establecer con tres criterios. El primero es que siempre debemos proporcionar razones de aquello que consideramos intolerable (y, por tanto, la tolerancia prohíbe el dogmatismo)¹³. El segundo criterio implica el *harm principle*, el principio "de no hacer el mal", de no dañar. Es decir, que no estamos obligados a tolerar comportamientos que nos infligen daño o perjuicio. Y el tercer criterio es obviamente la *reciprocidad*: al ser to-

¹³ Sobre bases paralelas, John Rawls distingue entre "pluralismo razonable" y "pluralismo como tal" y defiende el primero, porque una sociedad liberal democrática se basa en una serie de "puntos de vista" universales que requieren la lealtad de todos (1993, pp. 36-39). Estoy de acuerdo en el fondo, pero para mí es el pluralismo como tal el que es (y debe ser) "razonable".

lerantes con los demás esperamos, a nuestra vez, ser tolerados por ellos¹⁴.

Volvamos a echar una ojeada al consenso. El inglés nos permite distinguir entre *consensus* y *consent*, digamos que entre un estado difuso de consenso y un concreto y puntual consentir. Distinción que nos ayuda a precisar que el consenso en cuestión no es un activo aprobar y sostener esto o aquello. Por tanto, el consenso puede ser pura y simple aceptación, un confluir generalizado y sólo pasivo. Incluso así, el consenso es un *compartir* que de alguna manera *une* (Graham, 1984). Y esta definición pone bien de relieve la conexión entre el concepto de consenso y el de comunidad.

Hay que tener también en cuenta que la comunidad se puede definir como "un compartir que de alguna manera une". Y mi discurso debe llegar, para ser completo, a la noción de comunidad, porque ya no podemos dar por descontado que la unidad política por excelencia sea el Estado-nación. Lo que nos obliga a repensar el problema. Y, para repensarlo, hay que volver a aquella unidad primaria de todas

¹⁴ Éste era ya el principio planteado por Milton y por Locke: la tolerancia no debe extenderse a los intolerantes. Está claro que todos los principios se tienen que entender con tolerancia; pero, precisamente, en los límites y *secundum quid*, según los casos.

las construcciones sociopolíticas que es, precisamente, la comunidad.

Por muy importante que sea o nos parezca todavía el Estado-nación, el hecho es que, visto en perspectiva, el Estado-nación sólo se constituyó en el transcurso del siglo XIX, y que la *felix Austria*, el imperio poliétnico y multinacional de los Habsburgo, resistió muy bien (al menos combatiendo bien) hasta su derrota de 1918. El Estado-nación ha sido, pues, el principio organizativo unificador del Estado moderno —sólo o sobre todo en Europa— durante menos de dos siglos. Al principio, y a partir de la Edad Media, las *nationes* eran las lenguas. La nación alemana era aquellos que hablaban en alemán, y así para todas las demás. El Estado-nación fue concebido por el Romanticismo —porque la Ilustración fue cosmopolita— y se concibe como una entidad que no es sólo lingüística. En su versión digamos que más acabada, el Estado-nación es una entidad orgánica (evocada por nociones como “espíritu del pueblo”, de *Volksgeist* y de *Volkseele*), radicada en un mítico, lejano pasado y reforzada —con la Revolución Francesa— por la pasión patriótica, y aún más reforzada —en su versión extrema— por una “identidad de sangre” (racial y, por tanto, a no confundir con el inocho principio jurídico del *ius sanguinis*).

A partir de estas premisas, “nación” se transforma en “nacionalismo” y —en su desarrollo en Alemania con Hitler— en pureza y supremacía racial. Pero lo de Hitler fue un extremismo solitario. La mayor parte de los Estados nacionales surgidos en Europa en la estela de las revoluciones de 1830 y de 1848 sólo afirman una identidad lingüística y patriótica. La Nación ha sido, para la mayoría, una reivindicación de independencia que destruyó los agregados puramente dinásticos que se habían ido constituyendo en la época del absolutismo. Con el Estado-nación ya no es concebible que los pueblos cambien de manos no sólo por razón de conquista (lo que puede ocurrir aún) sino como una propiedad cualquiera del soberano. Eso ya no sucede. Pero los pasados méritos del Estado-nación no bastan hoy para salvarlo como unidad óptima de la geopolítica. Porque hoy el Estado-nación está siendo vaciado en una doble dirección: en lo más pequeño y también en lo más grande, en lo local y también en lo supranacional.

En todo caso, mi tesis es la siguiente: que cuanto más se debilita la “comunidad nacional”, tanto más debemos buscar o reencontrar una *comunidad*. O dicho de otra manera: cada vez que una superestructura (la nación, el imperio u otra) se disgrega, nos volvemos inevita-

blemente a la infraestructura primordial que los griegos llamaban *koinonía* y reaparece la necesidad de reencontrar una *Gemeinschaft*, un vínculo que “sentimos” y que —como decía antes— nos vincula y nos une.

Gemeinschaft (comunidad) era el concepto que Tönnies contraponía a *Gesellschaft* (sociedad). Para él la primera era “un organismo viviente”, mientras que la sociedad sólo era un agregado mecánico no ya basado en un inmediato *idem sentire* sino en mediaciones de intercambio y de contrato. Tönnies sigue siendo el clásico de referencia, en lo concerniente al concepto de comunidad. Pero su *Gemeinschaft* sólo era, o era sobre todo, el “grupo primario”. Ahora bien, no niego que el significado fuerte del concepto se despliegue en los grupos simbióticos. Pero de comunidad se da también un significado más débil que se amplía al contexto que Cooley llamaba “grupo secundario”. Lo diré de otra manera: la comunidad de Tönnies es la comunidad concreta, más allá de la cual se da también la comunidad abstracta.

Por consiguiente, retomando mi hilo conductor, no estoy diciendo que debamos volver a lo pequeño, ni que “lo pequeño es bello”. Es verdad que las comunidades del pasado (la *polis* griega, las villas medievales, la democracia de aldea) eran microcolectividades en que ac-

tuaban cara a cara. Pero si la comunidad no se concibe como un cuerpo operativo, sino como un *identity marker*, digamos que como un "identificador", un sentir común en el que nos identificamos y que nos identifica, entonces no hace falta que una comunidad sea pequeña. De esta manera, italianos, ingleses, franceses, alemanes y así sucesivamente se pueden concebir como "amplias comunidades" del mismo modo en que son o eran considerados como naciones; y por más que la comunidad europea, o el hablar de una comunidad iberoamericana, nos remite a comunidades abstractas, si estos grandes agregados logran nuestra participación y nos dan un sentido de pertenencia, es muy legítimo considerarlos como comunidades, aunque sean *sui generis*.

Estoy diciendo, pues, que los seres humanos viven infelizmente en el estado de muchedumbres solitarias, en condiciones anómicas, y por ello buscan siempre *pertenecer*, reunirse en comunidades e identificarse en organizaciones y organismos en los que se reconocen: para empezar, en comunidades concretas de vecindad, pero después incluso en amplias "comunidades simbólicas". Sin embargo, también aquí se plantea un problema de *elasticidad* análogo al que nos hemos encontrado al hablar de la tolerancia. En aquella ocasión nos

habíamos preguntado: ¿cuál es el límite más allá del que la cuerda de la tolerancia se rompe? Ahora tenemos que preguntarnos: ¿hasta qué punto podemos tirar de la cuerda de la comunidad?

Así como no creo en la contraposición schmittiana entre *Freund* y *Feind*, entre amigo y enemigo¹⁵, tampoco logro creer, en el otro extremo, en la difusa apertura cosmopolita auspiciada por el último Dahrendorf. Hablar de comunidad mundial es pura retórica, es vaporizar el concepto de comunidad. A mí me parece, por el contrario, que el animal humano se agrega en coalescencias y “se agrupa” como *sub specie* del animal social, con tal que exista siempre un límite, una frontera (móvil pero no anulable) entre *nosotros* y *ellos*. Nosotros es “nuestra” identidad; ellos son las identidades diferentes que determinan la nuestra. La alteridad es el complemento necesario de la identidad: nosotros somos quienes somos, y como somos, en función de quienes o como *no* somos. Toda comunidad implica clausura, un juntarse que es también un cerrarse hacia afuera, un excluir. Un “nosotros” que no está circunscrito por un “ellos” ni siquiera llega a existir.

¹⁵ Véase mi crítica a Schmitt en Sartori (1995), pp. 276-284.

COMUNIDAD PLURALISTA Y RECIPROCIDAD

Ya estoy preparado para la pregunta más espinosa de todas, que es: ¿en qué medida el pluralismo amplía y diversifica la noción de comunidad? O dicho de otro modo, ¿cómo se llevan entre sí pluralismo y comunidad? ¿Cómo se relacionan? ¿Una comunidad puede sobrevivir si está quebrada en subcomunidades que resulta que son, en realidad, contracomunidades que llegan a rechazar las reglas en que se basa un convivir comunitario?

Al afrontar este delicado problema tengo que recordar que la comunidad pluralista es una adquisición reciente, difícil y por supuesto frágil¹⁶. Una comunidad pluralista se define por el pluralismo. Y el pluralismo tal como

¹⁶ Tan reciente que Tönnies, que escribía en 1887 (véase la traducción en castellano de 1947 y la italiana de 1963), no la había intuido ni contemplado. A Tönnies, como a Durkheim e incluso, en los años veinte, a Max Weber, la noción misma de "comunidad pluralista" les hubiera parecido un contrasentido.

lo he definido presupone —recordemos— una disposición tolerante y, estructuralmente, asociaciones voluntarias “no impuestas”, afiliaciones múltiples, y *cleavages*, líneas de división, transversales y cruzadas. Las comunidades del pasado —desde la *polis* griega a las comunidades puritanas— no poseían estas características. Todo lo contrario. Hay que añadir que estas características se despliegan, todavía hoy, sólo en el mundo occidental u occidentalizado.

¿Pero no tenemos ya ahora —se me puede preguntar a bocajarro— un caso de comunidad pluralista, el caso de Estados Unidos, que sirve de modelo y que nos hace comprender cómo actuar, incluso en Europa, en la transformación de los Estados nacionales y en su apertura multiétnica? Respondo: no. El caso de Estados Unidos es así porque los problemas que ha resuelto no son los problemas que se plantean hoy a Europa. Es cierto que el nuevo mundo es todo un mundo de “recién llegados”; y el flujo de inmigrantes en Estados Unidos ha sido verdaderamente, en determinados periodos, masivo. En el periodo 1845-1925 —en ochenta años— alrededor de 50 millones de personas atravesaron el Atlántico; y en los años 1900-1913 hubo 10 millones de inmigrantes. Pero esos recién llegados encon-

traban, en el nuevo mundo, un inmenso espacio vacío, buscaban y deseaban una nueva patria, y eran felices de convertirse en americanos: el *melting pot* (el crisol de orígenes, razas y lenguas), durante más de un siglo y para un total de 100 millones de inmigrantes, ha funcionado estupendamente. En cambio, el viejo mundo es desde hace mucho tiempo un mundo sin espacios vacíos y un mundo con relativamente pocos “recién llegados”. Añadamos que los recién llegados que hoy entran en Europa lo hacen en un contexto muy distinto al de los inmigrantes que crearon la nación americana. Estados Unidos no ha nacido como una nación que ha acogido y absorbido a otras naciones: es constitutivamente una “nación de nacionalidades”. En cambio, los Estados europeos son hoy naciones constituidas (aunque con alguna franja no asimilada, como los flamencos, o incluso mucho más rebelde, como los vascos) que se están encontrando con *contranacionalidades*, con inmigraciones cada vez más masivas que niegan su identidad nacional. Y, por tanto, el precedente americano no nos ayuda a afrontar el problema. Los europeos (del oeste) están preocupados, se sienten invadidos y están reaccionando.

¿Racismo? Es una acusación expeditiva, superficial, que generaliza demasiado, y que tie-

ne el riesgo de ser muy contraproducente. El que es acusado de racista sin serlo se enfurece, e incluso acaba por serlo realmente. No debemos generalizar, sino que debemos precisar. El espectro de las reacciones ante los recién llegados es variado y complejo. En muchos casos, la reacción es sobre todo de defensa del puesto de trabajo y del salario. Es eminentemente un problema planteado por los inmigrados del este (europeo). Después se dan casos de "xenomiedo": un sentirse inseguros y potencialmente amenazados. Por último, nos encontramos con reacciones de rechazo (xenofobia). Y sólo en ese momento y desde ese momento es cuando nos topamos con un verdadero y auténtico racismo.

En concreto, hoy en Europa la xenofobia se concentra en los inmigrantes africanos e islámicos. ¿Se puede explicar toda la xenofobia y sólo como un rechazo de tipo racial? Seguramente no. En términos étnicos, los asiáticos (chinos, japoneses, coreanos, etcétera) no son menos distintos de los blancos que los africanos. Y ni siquiera los indios (de India) son como nosotros: no lo son para nada. Y, sin embargo, ni los asiáticos ni los indios suelen suscitar reacciones de rechazo, ni siquiera allí donde ahora ya son numerosos (los asiáticos en Estados Unidos, los indios en Inglaterra). Hay

que hacer notar también que los asiáticos no se dejan asimilar más que los africanos. De lo que se debe deducir que la xenofobia europea se concentra en los africanos y en los árabes, sobre todo si son y cuando son islámicos. Es decir, que se trata sobre todo de una reacción de rechazo cultural-religiosa. La cultura asiática también es muy lejana a la occidental, pero sigue siendo "laica" en el sentido de que no se caracteriza por ningún fanatismo o militancia religiosa. En cambio, la cultura islámica sí lo es. E incluso cuando no hay fanatismo sigue siendo verdad que *la visión del mundo islámica es teocrática* y que no acepta la separación entre Iglesia y Estado, entre política y religión. Y que, en cambio, esa separación es sobre la que se basa hoy —de manera verdaderamente constituyente— la ciudad occidental. Del mismo modo, la ley coránica no reconoce los derechos del hombre (de la persona) como derechos individuales universales e inviolables; otro fundamento, añadido, de la civilización liberal. Y éstas son las verdaderas dificultades del problema. El occidental no ve al islámico como un "infiel". Pero para el islámico el occidental sí lo es. *Excusez du peu*, perdonad si os parece poco.

Retomando el hilo de mi discurso, en líneas generales la pregunta es: ¿hasta qué punto una

tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante “extranjeros culturales” sino también a abiertos y agresivos “enemigos culturales”? En una palabra, ¿puede aceptar el pluralismo, llegar a aceptar su propia quiebra, la ruptura de la comunidad pluralista? Es una pregunta similar a la que en la teoría de la democracia se formula así: ¿debe permitir una democracia su propia destrucción democrática? Es decir, ¿debe permitir que sus ciudadanos elijan a un dictador?

El que una diversidad cada vez mayor y, por tanto, radical y radicalizante, sea por definición un “enriquecimiento” es una fórmula de perturbada superficialidad. Porque existe un punto a partir del cual el pluralismo no puede y no debe ir más allá; y mantengo que el criterio que gobierna la difícil navegación que estoy narrando es esencialmente el de la *reciprocidad*, y una reciprocidad en la que el beneficiado (el que entra) *corresponde* al benefactor (el que acoge) reconociéndose como beneficiado, *reconociéndose en deuda*. Pluralismo es, sí, un vivir juntos en la diferencia y con diferencias; pero lo es —insisto— si hay contrapartida. Entrar en una comunidad pluralista es, a la vez, un adquirir y un conceder. Los extranjeros que no están dispuestos a conceder nada a cambio de lo que obtienen, que se proponen permanecer como “extraños” a la comunidad en la

que entran hasta el punto de negar, al menos en parte, sus principios mismos, son extranjeros que inevitablemente suscitan reacciones de rechazo, de miedo y de hostilidad. El dicho inglés es que la comida gratis no existe. ¿Debe y puede existir una ciudadanía gratuita, concedida a cambio de nada? Desde mi punto de vista, no. El ciudadano "contra", el contraciudadano es inaceptable.

¿Qué es una sociedad abierta? He dicho que una sociedad pluralista. ¿Y cuánto se puede abrir una sociedad abierta? He contestado que hasta donde lo permita la noción de comunidad pluralista, y a través de ella la de una comunidad en la cual los diferentes y sus diversidades se respetan con reciprocidad y se hacen concesiones recíprocas. Es verdad que el concepto de pluralismo es elástico y adaptable a las circunstancias. De ello no se deduce, sin embargo, que la elasticidad del pluralismo no tenga un fin. Si se estiran demasiado, los elásticos también se rompen. De la misma manera, tampoco se puede forzar el pluralismo. Entretanto las “mentes abiertas” —que lo son sólo porque se proclaman como tales— de la sociedad multicultural lo están forzando más allá del punto de ruptura. Los multiculturalistas nos invitan a “repensar la pluralidad”. En este libro

yo invito en cambio a *pensar el pluralismo* y, partiendo de ahí (no de la pluralidad), repensar la “pluralidad pluralista”.

SEGUNDA PARTE

MULTICULTURALISMO Y SOCIEDAD DESMEMBRADA

EL MULTICULTURALISMO ANTIPLURALISTA

Pluralismo y multiculturalismo no son en sí mismas nociones antitéticas, nociones enemigas. Si el multiculturalismo se entiende como una situación de hecho, como una expresión que simplemente registra la existencia de una multiplicidad de culturas (con una multiplicidad de significados a precisar), en tal caso un multiculturalismo no plantea problemas a una concepción pluralista del mundo. En ese caso, el multiculturalismo es sólo una de las posibles configuraciones históricas del pluralismo. Pero si el multiculturalismo, en cambio, se considera como un valor, y un valor prioritario, entonces el discurso cambia y surge el problema. Porque en este caso pluralismo y multiculturalismo de pronto entran en colisión.

Mientras tanto, no está nada claro que más multiculturalismo equivalga a más pluralismo. Si una determinada sociedad es culturalmente

heterogénea, el pluralismo la incorpora como tal. Pero si una sociedad no lo es, el pluralismo no se siente obligado a multiculturalizarla. El pluralismo aprecia la diversidad y la considera fecunda. Pero no supone que la diversidad tenga que multiplicarse, y tampoco sostiene, por cierto, que el mejor de los mundos posibles sea un mundo diversificado en una diversificación eternamente creciente. El pluralismo —no se olvide— nace en un mismo parto con la tolerancia (*supra*, I,2 y I,6) y la tolerancia no ensalza tanto al otro y a la alteridad: los acepta. Lo que equivale a decir que el pluralismo defiende, pero también frena la diversidad. Como escribe Zanfarino (1985, p. 175), “el pluralismo implica por definición distinciones y separaciones, pero no es abandono pasivo a la heterogeneidad ni renuncia a tendencias comunitarias”. Y, por consiguiente, el pluralismo asegura ese grado de asimilación que es necesario para crear integración. Para el pluralismo, la homogeneización es un mal y la asimilación es un bien. Además, el pluralismo, como es tolerante, no es agresivo, no es belicoso. Pero, aunque sea de manera pacífica, combate la desintegración.

El que el pluralismo no se reconozca en una diversificación creciente está confirmado en los hechos por el pluralismo de partidos. Un

partido único es “malo”; pero dos partidos ya son “buenos”, y tanto la teoría como la praxis del multipartidismo condenan la fragmentación de partidos y recomiendan sistemas que no sobrepasen los cinco o seis partidos. Porque en el pluralismo de partidos se deben equilibrar dos exigencias distintas, la representatividad y la gobernabilidad; y si multiplicar los partidos aumenta su capacidad de representar las diversidades de los electorados, su multiplicación va en menoscabo de la gobernabilidad, de la eficiencia de los gobiernos. Y, por tanto, el pluralismo se reconoce en una diversidad contenida. Y la misma lógica se aplica, *mutatis mutandis*, a la sociedad pluralista, que también debe compensar y equilibrar multiplicidad con cohesión, impulsos desgarradores con mantenimiento del conjunto.

Del multiculturalismo, pues, se pueden dar dos versiones. La diseñada más atrás es, en resumidas cuentas, la de un multiculturalismo que está sometido a los criterios del pluralismo. Pero hoy la versión dominante del multiculturalismo es una versión antipluralista. En efecto, sus orígenes intelectuales son marxistas. Antes de llegar a Estados Unidos y de americanizarse, el multiculturalismo arranca de neomarxistas ingleses, a su vez fuertemente

influenciados por Foucault; y se afirma en los *colleges*, en las universidades, con la introducción de “estudios culturales” cuyo enfoque se centra en la hegemonía y en la “dominación” de una cultura sobre otras. También en América, pues, los teóricos del multiculturalismo son intelectuales de amplia formación marxista, que quizá en su subconsciente sustituyen la lucha de clases anticapitalista, que han perdido, por una lucha cultural anti-*establishment* que les vuelve a galvanizar. Y como en Estados Unidos es más difícil ignorar el pluralismo que en la tradición marxista europea, resulta así que los marxistas americanos llegan a un multiculturalismo que niega el pluralismo en todos los terrenos: tanto por su intolerancia, como porque rechaza el reconocimiento recíproco y hace prevalecer la separación sobre la integración.

Si este multiculturalismo hubiese existido en los siglos en los que se estaba formando la “nación americana”, *The First New Nation* (Lipset, 1963) no hubiera nacido nunca, y Estados Unidos sería hoy con toda probabilidad una sociedad de tipo balcánico. *E pluribus unum* (de muchos uno) resume el proceder del pluralismo. *E pluribus disiunctio* (de muchos el desmembramiento) puede o podría compendiar, en cambio, los frutos del multiculturalismo.

La presentación que de él hacen sus autores es sin duda muy atractiva. El multiculturalismo refleja —se nos dice— “un deseo extendido de autenticidad y de reconocimiento que atraviesa la subjetividad moderna” (Chamblin, 1998, p. 7). Dicho así, suena bien. Pero las buenas intenciones no bastan y de buenas intenciones más realzadas, está impetrado el infierno.

En los años noventa se observaba al inicio de los años noventa que “América se ve cada vez más como compuesta de grupos que están más o menos *arraigados* en sus caracteres étnicos” (1992, p. 16). A lo que se ha opuesto que mientras esta tesis es cierta en el debate cultural, en realidad no ha penetrado... en las actitudes, preocupaciones e interacciones de las personas de la calle” (Smelser y Alexander, 1999, p. 5). Y es verdad. Sin embargo, esta contraducción muestra una sorprendente miopía. Siempre existe un desfase temporal entre lo que ocurre en las élites y su trasvase a las masas. Por tanto, es extraño que a Smelser y Alexander se les escape como una polarización que se apodera primero de la Universidad, después de los medios de comunicación, después de la escuela media, acaba inevitablemente por penetrar, algunos decenios después, en toda la sociedad. Es extraño también

porque a Smelser y a Alexander no se les escapa en cambio que el multiculturalismo es reciente. Como ellos mismos señalan, tanto en la crisis de 1929-1930 (la Gran Depresión), como en la revolución estudiantil de los años sesenta, como en el transcurso de toda la masiva inmigración entre 1880 y los años 1920, en todas esas coyunturas “la existencia y la legitimidad de una cultura nacional dominante y ‘hegemónica’ se daba por supuesta por todas las partes. La cultura americana no se discutía” (1994, p. 41).

Hay que señalar también que cuando Schlesinger denunciaba una caída en el tribalismo la palabra clave era *roots*, raíces, y, por tanto, que el eslogan seguía siendo el de redescubrir sus propios orígenes. Pero hoy el cesto se ha ampliado, y la bandera del multiculturalismo (en especial cuando está empuñada por las feministas) se hace, precisamente, multicultural. Al mismo tiempo que Schlesinger, Iris Marion Young (1990) propugnaba ya el ideal de un sistema de grupos “aislados” y con igual poder, que no son solidarios entre sí y que se reconocen uno a otro el derecho a perseguir “diversos” fines y estilos de vida. Hoy predomina, pues, un multiculturalismo que aunque sigue estando anclado en la etnia, sin embargo, es de cuño “cultural”. Y por ello he-

mos de partir, en nuestro análisis, de lo que se debe entender por cultura en el multiculturalismo¹⁷.

¹⁷ Lo que se debe entender por cultura en el pluralismo se ha precisado *supra*, I,5.

¿En qué sentido el multiculturalismo significa cultura y culturas? Empecemos por precisar lo que *no es* la cultura de los multiculturalistas. No es, se comprende, la “cultura culta”, la cultura en la acepción docta de la palabra. Tampoco es cultura en el significado antropológico del término, según el cual todo ser humano vive en el ámbito de una cultura, dado que es un animal parlante (*loquax*) y, por tanto, un “animal simbólico” (Cassirer, 1948), caracterizado por vivir en mundos simbólicos. Ni tampoco es cultura como conjunto de modelos de comportamiento, es decir, en un sentido *behaviorista* (conductista). Y, por último, tampoco es cultura en la acepción en la que los politólogos hablan de “cultura política” (véase Almond, 1970, pp. 35-37, 45-47 y *passim*).

Estas exclusiones todavía no son suficientes. Pero tampoco es fácil restringir más —conceptualmente hablando— precisamente por-

que el prefijo “multi” del multiculturalismo no sólo dice que las culturas son muchas, sino también supone que son variadas, de distinto tipo. En el cesto de los multiculturalistas, “cultura” puede ser una identidad lingüística (por ejemplo, la lengua que nos constituye como nación), una identidad religiosa, una identidad étnica, y para las feministas una identidad sexual sin más, además de “tradición cultural” en los significados habituales de este término (por ejemplo, la tradición hebraica, la tradición occidental, la tradición islámica, o bien las costumbres de unos determinados pueblos). Este condensadísimo elenco nos hace comprender enseguida lo heterogénea que es la cesta y también cómo puede inducir a engaño. Bajo la expresión “cultura” no todo es cultura. Y debe quedar claro que una diversidad cultural no es una diversidad étnica: son dos cosas distintas.

Pero el aspecto más singular de nuestro agregado está en el combinar juntos etnia y feminismo. Se reivindica una identidad, por regla general, si está amenazada; y suele estar amenazada porque se refiere a una minoría que se considera oprimida por una mayoría. En Estados Unidos los blancos son también una etnia; pero al ser mayoría no tienen motivo para reivindicar una “identidad blanca”.

Pero también las mujeres son en todas partes una mayoría (respecto a los hombres); y, sin embargo, se declaran oprimidas. ¿Con qué título? Étnico no, porque las feministas son en primerísimo lugar blancas (aunque arrastren a mujeres negras). ¿Cultural? No está claro en qué sentido. La cultura de las mujeres norteamericanas es en casi todos los sentidos del término la misma que la de los hombres. Así pues, su motivo de queja y de reivindicación es el estar “discriminadas”, especialmente en los trabajos. Pero esto no es un título reivindicativo de “identidad”, y en todo caso es distinto de todos los otros. Porque está claro que la identidad del ser mujer no es la identidad (verdaderamente amenazada) del ser indio-americano. En todo caso, el tema es que la fuerza del multiculturalismo se funda sobre una extraña alianza y sobre extraños compañeros de cama: una alianza que potencialmente transforma a fuerzas minoritarias en una fuerza mayoritaria.

¿Por qué decir, entonces, multiculturalismo? La verdad es que “cultura” es una palabra que suena bien, mientras que cambiarla por “raza” y decir “multirracismo” sonaría mal. El multiculturalismo también es, especialmente en sus más empedernidos seguidores, racista. Pero no comete el error de reconocerse como

tal. Por otra parte, en vez de decir multirracial podríamos decir multiétnico. ¿Cuál es la diferencia?

Son dos palabras, porque la primera viene del griego y la segunda es moderna. Por tanto los dos términos podrían ser sinónimos. Pero en la evolución lingüística, el concepto de etnia ha llegado a ser más amplio que el de raza; una identidad étnica no sólo es racial sino también una identidad basada en características lingüísticas, de costumbres y de tradiciones culturales. En cambio, una identidad racial es en primera instancia una (más estricta) identidad biológica que se basa, para empezar, en el color de la piel. Por otra parte, raza es también un concepto antropológico que sobrepasa, como tal, el de etnia. Por tanto, hoy por hoy la distinción es sobre todo ésta: que el predicado "étnico" se usa en sentido neutral, mientras que "raza" y racial suelen ser calificaciones descalificantes para uso y consumo polémico¹⁸.

Antes de terminar, un tema más. Es obvio que el multiculturalismo como existencia en el mundo de una enorme multiplicidad de lenguas, culturas y etnias (del orden de las cinco

¹⁸ Para tener un panorama de conjunto sobre la etnicidad, véase Glazer y Moynihan (1975); y, más en detalle, el razonado examen de Petrosino (1991).

mil) es un hecho en sí tan obvio y tan sabido que no necesita un término *ad hoc* para identificarlo. Por tanto, "multiculturalismo" es hoy una palabra portadora de una ideología, de un proyecto ideológico; y ése es el multiculturalismo que aquí me dispongo a discutir.

¿Era multicultural la Unión Soviética? Hoy todos dirían que sí. Pero bajo Stalin nadie se percataba de ello, y si Stalin se hubiera dado cuenta del multiculturalismo lo habría aniquilado rápidamente. Porque en la sociedad cerrada el multiculturalismo no nace, o nace muerto. Puede existir en estado latente, pero por eso mismo permanece como una realidad escondida y no visible. El multiculturalismo presupone, para que se dé, una sociedad abierta que cree en el valor del pluralismo. Pero los actuales partidarios del multiculturalismo desconocen este presupuesto¹⁹. Para ellos es como si el pluralismo no hubiera existido nunca. El que se refiere a él lo cita inade-

¹⁹ Entre las excepciones he recordado (*supra*, I,5) la de Wohlin. Otra excepción es Michael Walzer que en varios escritos recurre al pluralismo (instrumentalizándolo demasiado, por otra parte, a los fines de su pensamiento). Pero, repito, se trata de excepciones.

cuadramente confundiéndolo con “pluralidad” (*supra*, I,4). Y en el multiculturalismo culto —de alta cultura— de sus filósofos, el pluralismo desaparece incluso como término. En el libro que es modelo autorizado en esta materia más que ningún otro —el volumen colectivo *Multiculturalism* (Gutmann, 1994)— no faltan las referencias eruditas, pero, por ejemplo, la tolerancia se cita sólo una vez (en la introducción) y la palabra “pluralismo” ni siquiera aparece, no se le cae de la pluma a ninguno de los autores. La omisión es verdaderamente sorprendente. Charles Taylor, la “estrella” del libro, se explaya sobre Rousseau y Kant (que, en mi opinión, tocan el tema casi por los pelos), pero se refiere sólo de pasada a Hegel (que precisamente es el autor por excelencia sobre el *Anerkennung*, sobre el tema del reconocimiento)²⁰. Y es, insisto, majestuosamente silencioso sobre el pluralismo y sobre toda la literatura que he recordado en la primera parte de este libro. Y como no puedo sospechar que Taylor no sepa nada de pluralismo, sólo puedo sospechar que lo ignora porque le molesta. Y no cabe duda de que le incomoda. Porque el caballo del pluralismo ciertamente no conduce —ya se ha visto—

²⁰ En la *Fenomenología del espíritu*. Véase Kojève (1948).

adonde Taylor y los *liberals* “comunitarios” quieren llegar.

Sea como sea —en los juicios de intenciones siempre se puede uno equivocar—, el concepto fundamental en el argumento de Taylor es el de “reconocimiento”, y los conceptos de acompañamiento son autenticidad, identidad y diferencia (bien entendido, con significados que no son los del pluralismo). La tesis es “que nuestra identidad en parte está formada por el reconocimiento, por el frustrado reconocimiento y con frecuencia por el desconocimiento de los otros”, y, por tanto, que la demanda de reconocimiento que surge de los grupos minoritarios o “subalternos” se hace urgente por la conexión entre “reconocimiento e identidad”. Hasta ahora, todo bien. Pero la conclusión afirma que “el no reconocimiento o el desconocimiento puede infligir daño [*harm*], puede ser una forma de opresión que nos aprisiona en una falsa, torcida y reducida manera de ser” (Taylor, 1994, p. 25).

Y aquí ya no todo está bien. Porque aquí se exagera a lo grande. La opresión inducida por el frustrado reconocimiento es un poco como la “violencia estructural” de Galtung: una violencia que existe siempre, dado que las estructuras están siempre ahí, y que, por tanto, nos “violenta” incluso sin actos de violencia, e in-

cluso sin violentadores. Del mismo modo, si el frustrado reconocimiento es opresión, entonces la opresión que nos priva de la libertad, y nos mete en la cárcel sin proceso o nos aniquila en un campo de concentración, ¿qué es? ¿Son la misma cosa? No, no son lo mismo y ni siquiera son distintas formas de un mismo concepto. Y el que lo sostiene hace trampas en el juego “estirando” y forzando más allá de lo permitido el sentido de la palabra “opresión”. Porque el tema del reconocimiento permite, sí, afirmar que el desconocimiento produce frustración, depresión e infelicidad; pero verdaderamente eso no nos autoriza a afirmar que estemos oprimidos. Opresión, en el sentido serio y preciso del término, es privación de libertad. Y la depresión no es opresión.

Hay además, en el argumento de Taylor, un salto demasiado fácil y desenvuelto entre individuo y grupo, entre persona individual y colectividad. Si yo como individuo me siento frustrado, si mi trabajo no se reconoce, si no triunfo, después no resulta fácil entender cómo este argumento se puede trasladar a una colectividad, es decir, en qué medida vale a escala supraindividual. Y viceversa: no está claro hasta qué punto, y por cuánto tiempo, un individuo se siente menos frustrado y oprimido si la comunidad con la que se identifica

es apreciada o llega a ser más apreciada. A un muerto de hambre blanco, en un mundo de blancos, ¿qué le importa el reconocimiento del hecho de ser blanco? O bien pongamos que yo sea un actor fracasado (no conocido). ¿El saber que mi profesión es apreciada acaso me haría menos fracasado y menos infeliz? Lo dudo bastante.

Pero vayamos al meollo de la cuestión. Según Taylor, la política del reconocimiento exige que todas las culturas no sólo merezcan “respeto” (como en el pluralismo), sino un “mismo respeto”. Pero ¿por qué el respeto tiene que ser igual? La respuesta es: porque todas las culturas tienen *igual valor*. Aunque no lo parezca, esto es un salto acrobático. E inaceptable.

A Saul Bellow se le atribuye (probablemente sin razón) esta frase: “Cuando los zulúes produzcan un Tolstói lo leeremos”. ¡Santo cielo! Para el griterío multiculturalista esto es una “arrogancia blanca”, insensibilidad hacia los valores de la cultura zulú, y violación del principio de la igualdad humana. Pues no, “humana” precisamente no. La igualdad que se invoca aquí no es entre seres humanos, sino entre yo (como pintor) y Van Gogh, o bien entre yo (como poeta) y Shakespeare. Y yo de entrada la declaro ridícula. Atribuir a todas las culturas

“igual valor” equivale a adoptar un relativismo absoluto que destruye la noción misma de valor. Si todo vale, nada vale: el valor pierde todo valor. Cualquier cosa vale, para cada uno de nosotros, porque su contraria “no vale”. Y si no es así, entonces no estamos hablando de valores. Sobre este tema Taylor se mueve con cuidado. Admite que aquí se plantea un “problema serio” (*ivi*, p. 43). Pero en su tortuoso vagar en torno a este problema, su intención es evadirlo. Sí, la presunción del idéntico valor no es *unproblematic*, no deja de plantear problemas; entre otras cosas, porque toda cultura “puede estar sujeta a fases de decadencia” (*ivi*, p. 66). Taylor rechaza también la tesis extrema de Foucault o Derrida de que “todos los juicios de valor se fundan en último análisis en criterios impuestos por estructuras de poder” (*ivi*, p. 70). Lamenta del mismo modo que “la demanda perentoria de juicios de valor favorables [omnifavorables] sea homogeneizante” (*ivi*, p. 71). Pero después, sobre la frase atribuida a Bellow concluye que “revela la profundidad del etnocentrismo. En primer lugar, se postula implícitamente que la excelencia debe tener aspectos que nos son familiares: los zulus deberían producir un Tolstói. Segundo, se presupone que esa contribución suya está aún por llegar” (*ibid.*). ¡Ay de mí!, los dos ar-

gumentos son a la vez ficticios. Está claro que Tolstói está citado como un ejemplo. Y como el propio Taylor había observado antes —en su hipócrita escapismo— que toda cultura puede estar en decadencia, entonces ¿dónde está la ofensa etnocéntrica de una remisión al futuro? Supongamos que Bellow hubiera dicho (una invención vale tanto como otra) que cuando los zulúes produzcan un Confucio o produzcan un Kama-Sutra, entonces los leeré. En tal caso, la acusación de etnocentrismo se cae por su propio peso y el juego del decir y desdecir de Taylor aparece con toda evidencia.

El tema de la “política del reconocimiento” de Taylor está muy bien enfocado —en el volumen que examinamos— por Michael Walzer, que lo ubica entre dos tipos de liberalismo: “el liberalismo 1, que se identifica fuertemente con los derechos individuales y, por ello, con un Estado rigurosamente neutral; ... [y] un liberalismo 2, que admite un Estado comprometido en hacer sobrevivir a una particular nación... y un conjunto (limitado) de naciones, culturas y religiones, con tal que los derechos fundamentales de los ciudadanos de distinta afiliación... estén todos protegidos” (*ivi*, p. 99)²¹. Taylor, observa Walzer, opta por el li-

²¹ Debe quedar claro que el significado americano de liberalismo es “sectario” (Sartori, 1987, pp. 368-369) y que los *liberals*

beralismo 2; pero, siempre para Walzer, el liberalismo 2 es una opción que permite volver a optar por el liberalismo 1.

Por tanto, ¿estado neutral y *color-blind* (indiferente a los colores), o bien Estado sensible a los colores y, por tanto, que valora la diversidad y por eso es intervencionista? Walzer sugiere, ya lo he dicho, que cuando el liberalismo 2 no convence, o produce desastres, se debe volver al cauce del liberalismo 1. Yo estaría de acuerdo si en el mundo real se produjeran estas acrobacias, como en el mundo filosófico. Mas no es así. Pero sobre todo no estoy de acuerdo porque a Walzer se le escapa cuál es el problema subyacente, y es que en el acceso del liberalismo 1 al liberalismo 2 se pasa de un sistema que controla y limita la arbitrariedad del poder a un sistema que la restablece en su modalidad más devastadora. Como veremos enseguida.

americanos en cuestión se ocupan de un "liberalismo moral" (con frecuencia, exclusivamente basado en el principio de la igualdad) completamente separado de la problemática del Estado liberal-constitucional. Vuelvo sobre este tema más adelante, II,8.

RECONOCIMIENTO, ACCIÓN AFIRMATIVA Y DIFERENCIAS

¿La política del reconocimiento es algo más que una nueva etiqueta para la *affirmative action*, la acción afirmativa americana, que es una política de “trato preferencial”? Sí y no; pero sobre todo no. La política del reconocimiento no sólo tiene mayor alcance que el tratamiento preferencial, sino que también está dotada de una más exaltante (o exaltada) base filosófica. Además, los objetivos son distintos, muy distintos.

El tratamiento preferencial se concibe como una política correctora y de compensación capaz de crear, o recrear, “iguales oportunidades”, o sea, iguales posiciones de partida para todos. Por tanto, el objetivo de la *affirmative action* es borrar las diferencias que perjudican para después restablecer la *difference blindness* (la ceguera a las diferencias) de la ley igual para todos. Así pues, el objetivo sigue siendo el “ciudadano indiferenciado”. Por el contra

rio, las diferencias que interesan a la política del reconocimiento no son diferencias consideradas injustas y, por consiguiente, a eliminar. Son diferencias injustamente desconocidas y susceptibles de valorar y consolidar. El objetivo aquí es precisamente establecer el “ciudadano diferenciado” y un Estado *difference sensitive*, sensible a las diferencias, que separa y mantiene separados a sus ciudadanos. Por tanto, el que favorece los tratamientos preferenciales no tiene por qué favorecer la política del reconocimiento. Al contrario.

Por otra parte, las dos cosas se asemejan en sus mecanismos de actuación y en un efecto-defecto inmediato y a corto plazo. Porque en ambos casos se interviene con una discriminación. En el caso de la *affirmative action* se trata de una discriminación al revés (así la llaman, de hecho, sus críticos) que discrimina para borrar discriminaciones. En el caso de la política del reconocimiento no se discrimina para contradiscriminar (y, por tanto, borrar), sino que en cambio se discrimina para diferenciar. Incluso así, el hecho sigue siendo que en ambos casos se activa una reacción en cadena perversa: o que los discriminados soliciten para ellos las mismas ventajas concedidas a los otros o que las identidades favorecidas por la discriminación demanden para sí cada vez más privile-

gios en perjuicio de las identidades no favorecidas. En aquel caso la identidad que resulta atacada y reducida acaba por resentir su propio desconocimiento y hasta reacciona reafirmando su superioridad.

Si de hecho estas *backlashes*, estas retroacciones perversas, se mantienen a niveles tolerables es porque la eficacia de la acción afirmativa ha sido modesta y porque la política del reconocimiento es hasta hoy más de palabras que de hechos. Pero en la medida en que las discriminaciones triunfan, en la misma medida encienden la mecha de una creciente conflictividad social. Las discriminaciones crean desfavorecidos que protestan y demandan contrafavores, o bien favorecidos no aceptados y rechazados sin más por su comunidad. Al final se llega, por ambas razones, a la guerra de todos contra todos. ¿A favor de qué? ¿En beneficio de quién? Desvío la pregunta a quien corresponda.

Queda por explicar —dando un paso atrás— cómo, de golpe, la diferencia se convierte en un problema, mejor dicho, en el problema de los problemas. Al final cada individuo es y siempre ha sido distinto de cualquier otro en todo (belleza, tamaño, salud, talentos, intereses, etcétera). Y eso también es verdad para los agregados. La pregunta, pues, es: ¿por qué una

diferencia *llega a ser importante* —se percibe como importante— y otras no? En efecto, está claro que si somos distintos en todo, no es ni posible ni concebible atribuir importancia a todas las diferencias. Ahora, pregunto: ¿por qué al reconocer sólo *algunas diferencias* escogemos precisamente las que escogemos?

Volvamos, para poner un ejemplo, al caso de la *affirmative action* en Estados Unidos. Aquí el tratamiento preferente se aplica, oficialmente, a los negros, mexicanos, puertorriqueños, indios (nativos), filipinos, chinos, japoneses. ¿Por qué a ellos y sólo a ellos? ¿Es porque su diferencia cuenta, mientras las diferencias, qué sé yo, de los armenios, cubanos, polacos, irlandeses, italianos no cuentan? La explicación es que se debe privilegiar a quien ha estado más discriminado. Esta explicación tiene su lógica, aunque la selección que se deriva de ella no sea tan lógica. Está bien. Pero con el tiempo sucede que el principio de las discriminaciones compensadoras se ha ampliado —de hecho— a las mujeres, a los homosexuales y hasta a los enfermos de sida (privilegiados, por ejemplo, sobre los enfermos de cáncer). ¿Por qué? ¿Cuál es, llegados a este punto, la lógica que establece cuáles son “las diferencias importantes”? A mí me parece que en este punto el porqué lógico deja paso a esta explica-

ción práctica: que las diferencias que cuentan son cada vez más las diferencias puestas en evidencia por el que sabe hacer ruido y se sabe movilizar para favorecer o dañar intereses económicos o intereses electorales. El tema es, entonces, que ahora ya es casi imposible encontrar —en este laberinto de diferencias “reconocidas”— un criterio objetivo y coherente que las determine. Y las discriminaciones que no se legitiman por un criterio objetivo se convierten en discriminaciones ofensivas y discutidas²².

Estas consideraciones nos hacen redescubrir la ya conocida verdad de que las diferencias son opiniones que están en nuestra mente, y que de vez en cuando se perciben como “diferencias importantes” porque así se nos dice y nos lo meten en la cabeza.

No es verdad, por tanto, que sea “la negación del respeto la que crea a la larga un refuerzo de la identidad de las categorías discriminadas” (Gianni, 1997, p. 512). Ésta es la tesis de Taylor; pero es una tesis que invierte la *consecutio* de los acontecimientos. Porque no puede haber negación de respeto si antes no existe *in mente* una entidad que respetar como tal, es

²² Para una valoración crítica de la *affirmative action* a la luz de la igualdad, véase Sartori (1987), pp. 350-352, y Sartori (1993), pp. 187-188.

decir, privada de respeto como entidad²³. Y el hecho es que las entidades que hoy demandan respeto no existían, no eran conscientes de ellas mismas, hace cincuenta años. Por tanto, la secuencia histórica y lógicamente correcta es que *primero* se inventa o en todo caso se “hace visible” una entidad, para después declararla pisoteada y así, *por último*, desencadenar las reivindicaciones colectivas de los desconocidos que antes no sabían que lo eran. En los años sesenta escribía yo que no es la clase la que produce el partido de clase, sino que es el partido el que produce la clase (Sartori, 1969, pp. 80-87). A mi entender, lo mismo cabe decir —hechos los debidos reajustes— del multiculturalismo: son los multiculturalistas los que fabrican (hacen visibles y relevantes) las culturas que después gestionan con fines de separación o de rebelión.

Todo lo anterior nos hace entender también cómo el juego planteado por el multiculturalismo contiene consecuencias mucho más importantes para la suerte de la comunidad pluralista que el de la acción afirmativa. Aunque ambos incurren en reacciones de rechazo, la diferencia está —repito— en que la llamada

²³ Se comprende que a todo individuo le ocurre, o puede ocurrirle, que no se sienta respetado. Pero, precisamente, *uti singulus*.

política del reconocimiento no se limita a “reconocer”; en realidad, fabrica y multiplica las diferencias metiéndonolas en la cabeza. A lo que hay que añadir que la política del reconocimiento no sólo transforma en reales unas identidades potenciales, sino que se dedica también a aislarlas como en un gueto y a encerrarlas en sí mismas. Dejemos a un lado si, y de qué manera, este encierro favorece a los encerrados. El problema es que de esta forma se arruina la comunidad pluralista.

Taylor basa su defensa del multiculturalismo en Rousseau, atribuyéndole algunas de las “ideas seminales sobre la dignidad del ciudadano y sobre el reconocimiento universal” (p. 35). En realidad, en los fragmentos citados por Taylor a mí me cuesta trabajo encontrar esas ideas. Pero aparte del hecho de que el ciudadano de Taylor sería la *populace* (el que no cuenta) de Rousseau, en todo caso el argumento de Taylor contradice frontalmente la certeza de la que el ginebrino se declaraba más seguro: que “la libertad sigue siempre la suerte de las leyes, que reina o perece con éstas” (*Cartas desde la montaña*, II, p. 87). Y ésta es una “certeza” que atraviesa todos sus escritos y que se repite sin cesar. “Cuando la ley es... sometida a los hombres no quedan más que esclavos y amos” (*Cartas desde la montaña*, I, p. 5). El problema de la política es “colocar la ley por encima del hombre” (*Consideraciones sobre Polo*

nia, I). "Allí donde disminuye el vigor de las leyes... no puede haber ni seguridad ni libertad para nadie" (*Discurso sobre la desigualdad, dedicatoria*). "Todos temen las excepciones, y quien teme la excepción ama la ley" (*Cartas desde la montaña*, II, p. 9).

Por tanto, para Rousseau la ley nos protege en la medida en que no permite excepciones, y no las permite cuando la ley es *general*, cuando es igual para todos. En cambio, y a la inversa, la política del reconocimiento se distingue por leyes *sectoriales*, por leyes desiguales caracterizadas por excepciones. No se puede renegar más de Rousseau. Dejémoslo a un lado. El tema sigue siendo que el argumento de que el hombre es libre, política y jurídicamente libre, sólo cuando está sometido a la impersonalidad de las reglas generales porque si no vuelve a estar sometido a la voluntad arbitraria de otros hombres, éste es el argumento que marca toda la historia de la libertad. Ya lo sabía Cicerón: *legum servi sumus ut liberi esse possimus*. Era verdad entonces, y sigue siendo verdad hoy: para no servir a amos debemos servir a las leyes. Pero esta verdad es patentemente ignorada y negada por las críticas de los multiculturalistas a los tres principios en que se basa el constitucionalismo liberal, a saber:

- 1) neutralidad del Estado;
- 2) separación del cargo y de la persona;
- 3) generalidad (omniinclusividad) de las leyes

Sobre la neutralidad nos tenemos que poner de acuerdo. El Estado liberal-constitucional otorga "igual ciudadanía" y, por tanto, es neutral respecto a sus ciudadanos. Además, como tal, está obligado a ser imparcial en las estructuras o tareas declaradas *super partes* y, por tanto, de naturaleza no partidista (por ejemplo, una burocracia se considera que es tanto mejor cuanto más actúa de modo neutral). De lo que no se deriva en absoluto que los gobiernos tengan que ser neutrales o que lo deban ser las leyes. Los gobiernos democráticos son por regla general gobiernos de parte (de partidos), y las leyes a su vez son expresión de políticas de gobierno y, por consiguiente, reglas que "toman partido", que constituyen alternativas entre opciones posibles. Por lo cual no tiene sentido, o tiene poco, acusar a las leyes de "falsa neutralidad". Las leyes son neutrales en el sentido de que se aplican igualmente (y por ello neutralmente) a todos; pero no lo son, ni lo deben ser, en sus contenidos. En efecto, ¿qué tiene que hacer una ley para ser de contenido neutral? ¿Debería estable-

cer, por ejemplo, que la mitad de la razón la tiene el asesino y la otra mitad el asesinado? ¿O que el ladrón hace mal en robar, pero que el robado también hace mal en dejarse robar? No, las buenas leyes —consideradas como tales por ciudadanos de todas las democracias actuales— “toman partido” por el asesinado (el asesinando) y por el robado. Por tanto, mantener que nuestros Estados deberían ser neutrales y que nos vemos engañados porque no lo son es sostener una tesis engañosa.

La tesis correcta, en cambio, es que el Estado liberal-constitucional está obligado a ser tolerante. Y el hecho de que los multiculturalistas hablen poco de tolerancia, o incluso nada, me obliga a recordar que a la tolerancia se le pide sólo “tolerar”. Puede parecer poco, pero en cambio es muchísimo. Entre otras cosas, porque la tolerancia incluye la aceptación de hechos u opiniones que no respetamos. Es verdad que se tolera mejor algo que se respeta. También puede darse el caso de tener que tolerar incluso cosas o personas que no respetamos. Pero, se entiende, hasta un cierto punto. También la elasticidad de la tolerancia —como la elasticidad de su complemento, el pluralismo— se topa con un punto de ruptura. Y en todo este argumento, como se ve, la

neutralidad no tiene nada que ver (véase también *supra*, I,6).

Una referencia ahora a la separación del cargo de la persona, que es uno de los fundamentos del *Rechtsstaat*, del Estado de derecho; Estado de derecho que es a su vez un complemento o contenido esencial del constitucionalismo. El *Rechtsstaat* tiene muchas variantes (Sartori, 1987, pp. 323-326), pero en todas ellas la impersonalidad del cargo sigue siendo un principio básico. El tema se explica rápidamente. Cuando la persona *es* el cargo, quien lo ocupa hace —en el ámbito de los poderes inherentes al cargo— lo que quiere. Por el contrario, cuando es distinta del cargo y sometida al cargo, la persona resulta vinculada a él. También aquí el problema consiste en reducir y limitar la arbitrariedad del poder. Una arbitrariedad que inevitablemente resurge en la medida en que cargo y persona vuelven a coincidir.

Vayamos a la generalidad de la ley. A este propósito, debe estar claro que toda regla trata igualmente (si no, no sería una regla). La diferencia entre leyes reside, pues, en su *inclusividad*. Una ley es general si es omniinclusiva, si no permite excepciones, si se aplica a todos. Una ley que se aplica a algunos y no a otros es, en cambio, una ley particularista o seccio-

nal, una ley desigual en el sentido de que discrimina entre incluidos y excluidos o, mejor dicho, entre incluibles que en cambio resultan excluidos.

Se podrá objetar que también leyes iguales son, o pueden ser, desiguales. Pero no es exactamente así. Por ejemplo, el tratamiento fiscal suele estar basado en el principio de la igualdad proporcional (cosas iguales a iguales, y cosas desiguales a desiguales). Por tanto, establece que los pobres pagan menos, los ricos pagan más y así todos pagan en proporción. ¿Debemos deducir de ello que las leyes fiscales son leyes desiguales? No. En realidad, son iguales para todos; y si establecen diferencias proporcionales de imposición fiscal, sigue siendo cierto que a igual nivel todos pagan igualmente. Y tampoco vale, aquí, la objeción de que las leyes fiscales no son omniinclusivas porque excluyen a los que no tienen nada. No, las leyes fiscales son generales para todos aquellos a los que se aplican. El que no tiene nada no es una excepción que viola la ley, sino uno que está "fuera del alcance". Como las mujeres para las leyes que se aplican a los hombres (y viceversa).

No cabe duda, en cambio, sobre el hecho de que tanto los tratos preferenciales como la política del reconocimiento implican leyes sec-

cionales y por ello “tratos desiguales” que violan el principio de la generalidad de la ley. Cuando los tratos desiguales tienen su razón de ser, y cuando no se convierten de excepción en regla, entonces son aceptables (Sartori, 1993, pp. 184-188). Pero, y una vez más, aceptables *dentro de unos límites*, hasta un cierto punto. Dentro de unos límites porque no debemos olvidar nunca —insisto— que la protección de la ley viene sólo de su generalidad.

Es bien sabido que Stalin “liquidó” a casi todos sus compañeros de promoción revolucionaria. Y desde el principio de los años treinta nadie hubiera osado oponerse si, en hipótesis, lo hubiera hecho ordenando que “todos los revolucionarios nacidos en Rusia antes de 1890 deben ser fusilados”. Pregunta: ¿esta ley hubiera sido aplicable también a él? Sí; como Stalin había nacido en 1879, el principio de la generalidad de la ley la hacía “debida” también para su persona. Lo que hubiera sido un freno más que suficiente tanto para él como para cualquier otro déspota. Para el caso es irrelevante que Stalin hubiera podido violar en su favor el principio de la generalidad de la ley, estableciendo que él era una excepción. El tema sigue siendo que una ley omniinclusiva le habría afectado incluso a él. La ley protege a todos si el que la dicta está sometido a los

mismos daños y castigos que su ley impone a los otros. Si no, la ley es sólo una “orden” que puede ser útil y necesaria para otros objetivos, pero que ya no es un instrumento de “libertad en la ley”, y que incluso puede convertirse en arbitrio en nombre de la ley.

Decía, entonces, que los tratos desiguales que violan el principio de la generalidad de la ley son aceptables sólo dentro de unos límites. Y mientras que esos límites se respetan en el contexto de la acción afirmativa, en cambio se saltan en el multiculturalismo. De hecho, en el primer caso el trato desigual persigue resultados iguales (o sea, iguales posiciones de partida, iguales oportunidades de despegue para todos), mientras que en el caso del multiculturalismo los tratos desiguales se proponen crear resultados desiguales (una diferenciación-separación entre identidades distintas). En los paquetes de cigarrillos es obligatorio advertir: atención, el tabaco perjudica seriamente la salud. En cambio, y desgraciadamente, sobre el paquete de la oferta multicultural no está la advertencia “atención, con nosotros se vuelve al arbitrio”. Y, sin embargo, así es.

CIUDADANO Y CIUDADANÍA
DIFERENCIADA

Hasta ahora se ha mantenido siempre que el principio de la ciudadanía produce *ciudadanos iguales* —iguales en sus derechos y deberes de ciudadanos— y que, viceversa, sin ciudadanos iguales no puede haber ciudadanía. Lo que implica, entre otras cosas, que la ciudadanía postula la neutralidad o “ceguera” del Estado respecto a las identidades culturales o étnicas de su *demos*.

Hoy se empieza a considerar que la tesis de la igual ciudadanía es válida en el contexto del Estado-nación, pero que pierde validez cuando el Estado nacional entra en crisis y todavía más cuando un Estado concreto no es nacional, cuando es multinacional (*supra*, I,6 y I,7). Pero ¿por qué? Si el Estado-nación está en crisis, de ahí no se deduce que el Estado en sí y por sí esté en crisis. Las dos cosas —Estado y nación— no sobreviven y caen juntas. Un Estado no debe ser nacional para ser Estado: basta que

sea una organización con potestad soberana provista de adecuados aparatos coercitivos. Por tanto, no se entiende por qué de la crisis del Estado nacional (o del reconocimiento de su multinacionalidad) se derive que también el ciudadano entra en crisis. El destino del "ciudadano igual" no depende de la naturaleza nacional o no del Estado, sino de la estructura liberal-constitucional o no del Estado. Y, por consiguiente, si el ciudadano está hoy amenazado es porque el Estado que lo ha creado está amenazado. El ciudadano igual nace y vive con leyes iguales; y de la misma manera muere con leyes desiguales.

Atribuir la crisis de la ciudadanía a la crisis del Estado-nación es una explicación falsa. El principio de la "ciudadanía diferenciada" (Young, 1990, pero especialmente Kymlicka, 1995) propugnada por el multiculturalismo no se basa en el hecho de que el ciudadano ya no existe, que se está disolviendo de hecho, sino en el rechazo de un Estado considerado injusto que "no ve" y, por tanto, oprime las diferencias étnico-culturales²⁴.

²⁴ Conviene subrayar que en este argumento es irrelevante que el Estado en sí y por sí esté hoy erosionado por procesos globalizantes que sobre todo le quitan parcelas de soberanía económica. Porque incluso así al Estado le queda la soberanía política que decide sobre la suerte del ciudadano.

Pero es importante reconstruir el argumento de conjunto. El ciudadano —se dice— nace con la Revolución Francesa²⁵. Antes de 1789 estaba el súbdito, no el ciudadano; y el súbdito vive en *status subiectionis*, en sumisión: es objeto, no sujeto de poder. Al súbdito se le impone la religión (la del príncipe del territorio en que se encuentra: *cuius regio, eius religio*); y el súbdito también va “en la dote”, cambia de amo simplemente con un matrimonio dinástico. El paso del súbdito al ciudadano es, pues, un enorme paso adelante. El súbdito es, en resumen, parte del patrimonio del señor. El ciudadano ya no lo es y —en el ámbito de sus derechos— se convierte en amo de sí mismo.

Precisamente, en el ámbito de sus derechos. Los derechos que califican el estatus del ciudadano se han dividido tradicionalmente en derechos políticos, derechos civiles, derechos sociales, y ahora además con una reciente cola de *entitlements*, de expectativas materiales más o menos “esperadas”. El conjunto de estos derechos es un laberinto, y no siempre es fácil

²⁵ En realidad, el *civis* romano es anterior a 1789. Y el Imperio romano, en tanto que era poliétnico, policultural, politeísta y, en resumen, “poli-todo” (hubiera sido un verdadero manjar para los multiculturalistas), estaba precisamente cimentado en la protección que la ciudadanía romana suministraba a los pueblos que la aceptaban y la pedían.

distinguirlos. Entre otras cosas, la división tripartita entre derechos políticos, civiles y sociales no es una clasificación convincente. Desde la Revolución Francesa en adelante los derechos se dicotomizan entre derechos del hombre (universales, de base iusnaturalista) y derechos del ciudadano, que son precisamente exclusivos del ciudadano. Y, en abstracto, los primeros son completamente distintos e independientes de los segundos. En concreto, sin embargo, si falta el ciudadano con sus derechos, también los derechos del hombre (de la persona como tal) se pueden anular. Dicho esto, vayamos a la diferencia que nos interesa aquí: la diferencia entre derechos y privilegios.

Los derechos, está claro, existían también en el mundo medieval. Pero eran "privilegios"; y lo eran porque no eran los mismos para todos sino precisamente prerrogativa de pocos (vinculados al estatus, al rango y a las prestaciones; porque los derechos medievales eran inseparables de derechos-deberes, de derechos que implicaban obligaciones). Entonces, ¿cuál es la diferencia —la más decisiva— entre derecho y privilegio? Como probablemente se ha entendido ya, los privilegios se transforman en derechos cuando llegan a ser iguales para todos y se extienden a todos.

Los derechos del ciudadano son tales porque son los mismos para todos (véase Sartori, 1993, pp. 321-324).

La condición fundante de la ciudadanía que instituye el “ciudadano libre” es, pues —también en este contexto—, la igual inclusividad. En cambio, y por el contrario, la ciudadanía diferenciada convierte la igual inclusividad en una desigual segmentación. El paso hacia atrás es mastodóntico. Y, sin embargo, casi nadie da muestras de advertirlo.

En Europa el multiculturalismo es de importación. Penetra como novedad que gusta porque es nueva²⁶. Y penetra dulcemente, como una idea razonable. Presentada, por ejemplo, así: que “además de los derechos individuales el individuo debe beneficiarse de un plus de derechos que se le atribuyen en función de su pertenencia a una minoría cultural” (Gianni, 1997, p. 513). El autor citado es tan bien intencionado que añade que “contrariamente a lo que propone Taylor, estos derechos no deben tener como finalidad garantizar la su-

²⁶ Sobre la moda europea del multiculturalismo véase Semprini (1997), para quien “el multiculturalismo, al plantear a la modernidad el problema de la diferencia... lanza a todas las sociedades contemporáneas un formidable reto de civilización” (p. 4). Como se ve, la fanfarria multiculturalista está bien encaminada incluso en el viejo mundo.

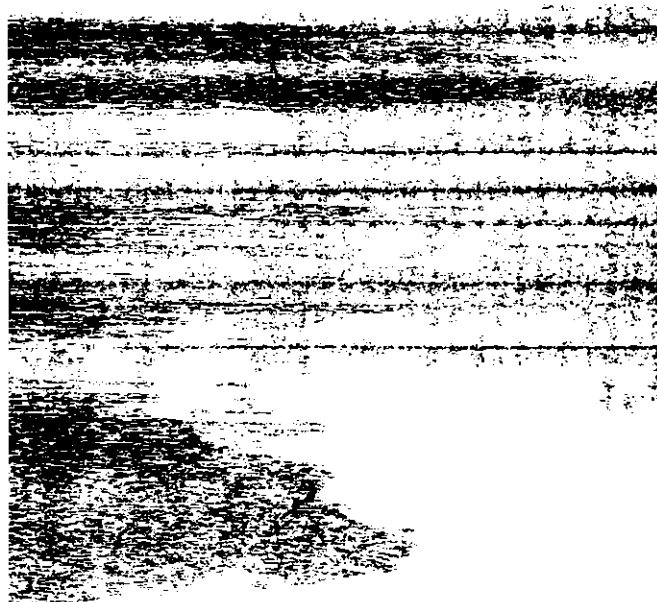
pervivencia intergeneracional de una forma cultural, sino la de proteger y reforzar la integración" (*ibid.*). Pero desgraciadamente es Taylor quien tiene razón; el proyecto multicultural sólo puede desembocar en un "sistema de tribu", en separaciones culturales de no integrantes, no integrantes. No es cuestión de concebirlo bien o mal: el mal es innato a la concepción del proyecto.

Giovanna Borrero, 1992, p. 12.

al corazón del problema cuando se pregunta: "¿Los derechos de ciudadanía son instrumentos eficaces con los que la gente común puede escapar del arbitrio de la fortuna y de los poderosos?". Es un interrogante sobre el que, en abstracto, se puede dividir un cable de acero. Pero en concreto, y ante la alternativa de la ciudadanía diferenciada, la respuesta (al menos la mía) es que sí, por supuesto que sí. Porque la ciudadanía diferenciada nos llevaría directamente al arbitrio bien de los poderosos o del poder, y, por tanto, al poder arbitrario. En la célebre frase de sir Henri Maine: el movimiento de las sociedades progresivas ha sido hasta ahora un movimiento del estatus al contrato" (donde estatus es el orden medieval y el contrato es la libertad de decidir por sí mismo). Gracias a los multiculturalistas, a esa frase se le puede dar la vuelta y parafrasear así: el

movimiento de las sociedades regresivas será de la ley al arbitrio."

Como afirma concisamente Dahrendorf (1993, p. 18): "Los derechos de ciudadanía son la esencia de la sociedad abierta". Lo que se añade es que si se reformulan en "derechos de ciudadanías" (plurales y separados) la sociedad abierta se rompe y subdivide en sociedades cerradas. Abolida la servidumbre del campesino con la reforma agraria, hoy tenemos el peligro de inventar una "servidumbre de la etnia".



INMIGRACIÓN, INTEGRACIÓN
Y BALCANIZACIÓN

En inglés el que viene de otro país y es ciudadano de otro Estado es un *alien*, un otro que es también un “ajeno”. En italiano decimos *straniero*, extranjero, y también aquí la semántica sobreentiende “extrañeza”. El inmigrado es, pues, distinto respecto a los distintos de casa, a los distintos a los que estamos acostumbrados, porque es un *extraño distinto* (lo que también quiere decir “raro”, “foráneo”, *strano*, del italiano arcaico *stranio*). En resumen, que el inmigrado posee —a los ojos de la sociedad que lo acoge— un plus de diversidad, un *extra* o un exceso de alteridad.

Este plus de diversidades (en plural) se puede reagrupar, simplificando, bajo cuatro categorías: 1) lingüística, 2) de costumbres, 3) religiosa, 4) étnica. Lo que quiere decir que el extranjero nos resulta extraño o porque habla una lengua distinta (y quizá no habla la nuestra), o porque las costumbres y tradiciones de

su país de origen son distintas, o también porque es de diferente religión (no con el contraste hoy ya débil entre católicos y protestantes, sino con el fuerte entre cristianos e islámicos), y por último porque puede ser de otra etnia (negro, amarillo, árabe, etcétera). Y las dos primeras diversidades son muy diferentes de las segundas. Las dos primeras se traducen en “extrañezas” superables (si las queremos superar); las dos segundas, en cambio, producen “extrañezas” radicales.

De lo que se desprende que una política de inmigración que no distingue el trigo de la paja, que no sabe o no quiere distinguir entre las distintas “extrañezas” es una política equivocada destinada al fracaso. Por eso nos debemos plantear tres preguntas. La primera es: ¿Integración *de quién*? La segunda es: ¿Integración *cómo*? Por último, hoy también nos debemos preguntar: ¿Integración *por qué*? En efecto, si el multiculturalismo la combate y si los “integrandos” la rechazan, ¿qué sentido tiene apuntar hacia esta solución?

Así pues, y en primer lugar, ¿integración *de quién*? Y, por tanto, ¿integración *entre quiénes*? En América ha sido sobre todo de nacionalidad y de raza. Pero en Europa, hasta hace pocas décadas, ha sido entre clases, entre ricos y pobres. Éste era el tema y el problema del

célebre libro de T. H. Marshall de 1949 *Citizenship and Social Class*. La integración que le interesaba a Marshall era entre el estatus "igual" del ciudadano y la desigualdad que se manifestaba en el sistema de las clases sociales, producida por el mercado. Su propuesta era completar la igualdad jurídico-política con la igualdad social producida, precisamente, por los derechos económico-sociales. Aquí no hay que discutir acerca de la secuencia histórica de estos derechos y el orden en que se afirman históricamente (que ha sido complejo), porque en todo caso el punto de partida sigue siendo que sin derechos políticos los derechos sociales están en peligro. Dicho esto, el escrito de Marshall pone de relieve, como a contraluz, que Europa sí que ha tenido la experiencia de conquistadores, pero que nunca se ha enfrentado, hasta hace pocas décadas, al problema de la integración de recién llegados realmente "extraños"²⁷.

Durante dos siglos Europa ha exportado emigrantes, no ha importado inmigrantes. Los

²⁷ El que sostiene, por ejemplo, que los italianos son, desde el punto de vista genético, infinitamente multicolores (mezcla de sangre vándala, ostrogoda, árabe, normanda, francesa, española, etcétera), confunde, precisamente, entre conquista e inmigración, una confusión verdaderamente burda que vicia todo el argumento. En todo caso, el tema es que la experiencia de la conquista se ha digerido hace mucho tiempo, mientras que la de la inmigración está *in fieri*.

ha exportado porque el crecimiento demográfico se había acelerado y porque a los europeos se les ofrecía el espacio libre y acogedor del Nuevo Mundo. En cambio, hoy Europa importa inmigrantes. Pero no los importa porque esté poco poblada. En parte los importa porque los europeos han llegado a ser ricos, y, por tanto, ni siquiera los europeos pobres están dispuestos ya a aceptar cualquier trabajo. Rechazan los trabajos humildes, los trabajos degradantes e incluso una parte de los trabajos pesados. Y como el paro en Europa es desde hace tiempo entre dos y cuatro veces el de Estados Unidos, no es objetivamente verdad que necesitemos al *Gastarbeiter*, el trabajador huésped; en realidad se ha hecho necesario porque los subsidios de desempleo permiten al europeo vivir sin trabajar. Aun así, el hecho sigue siendo que Europa está asediada y que hoy acoge inmigrantes, sobre todo porque no sabe cómo frenarlos. Y no sabe cómo pararlos porque la marea está subiendo. Y es fundamental comprender por qué ocurre eso y por qué la inmigración se alimenta sobre todo de los países cercanos del Tercer Mundo.

La razón de la creciente presión del mundo afroárabe sobre Europa no es la pobreza por sí sola. África es pobre, paupérrima, desde siempre; y también el Oriente Medio es desde hace

tiempo un área de alta pobreza (excepto algunas zonas). Por tanto, la pobreza es una constante. Si ha empeorado es sobre todo por culpa de la explosión demográfica (que la Iglesia católica se obstina irresponsablemente en promover). La variable que explica mejor el aumento de la marea es la superpoblación. Pero también es —y este tema a veces se nos escapa— la erosión de la población agrícola. El que vive sobre la tierra vive también de la tierra: nunca está desocupado. El paro, y con él un hambre sin remedio, caracteriza a las aglomeraciones urbanas. El campesino que se traslada a la ciudad pierde su alimento “natural” y además tiene que afrontar costes monetarios (para la casa y los servicios) que no tenía antes. Y así se convierte en “espuma de la tierra”, un desesperado encerrado en trampas mortales (en las que él mismo se ha metido inconscientemente) de las que, para sobrevivir, sólo puede escapar. Y es precisamente en el Tercer Mundo pobre donde se multiplican estas trampas mortales.

Así pues, los flujos migratorios que asedian a Europa se incrementan con tres nuevos ejércitos: el de los inmóviles del pasado (las poblaciones agrícolas), el de los urbanizados que se mueren de hambre en las ciudades y, claro está, el de los recién nacidos en exceso (excesivo)

salvados por la medicina pero no controlados por ella. No debemos, pues, hacernos ilusiones. El problema no se puede resolver, ni siquiera atenuar, acogiendo más inmigrantes. Porque su presión no es ni coyuntural ni cíclica. Los que han entrado no sirven para reducir el número de los que pueden entrar: en todo caso, sirven para llamar a otros nuevos. No es que el que entra dentro reduzca el total de los que quedan fuera; porque ese total sigue creciendo. ¿Se pueden remediar las crecidas de los ríos bebiendo agua? No. Pues de la misma manera la crecida de los inmigrados no se puede remediar dejándoles entrar.

Pasemos a la segunda pregunta: ¿integración *cómo*? Admitiendo —a pesar de los multiculturalistas que se oponen a ella— que la integración siga siendo el objetivo a perseguir, entonces ¿cómo se consigue? A las bobas y los bobos que se ocupan de este juego de altos vuelos la solución del problema les parece obvia: consiste en transformar al inmigrado en ciudadano, es decir, en “dispensar ciudadanía”. Así pues, la idea de las bobas (a las que subrayo porque son más numerosas que los bobos) es que la ciudadanía integra, y que basta “ciudadanizar” para integrar. ¿Es eso cierto? Desgraciadamente no. A veces es así. Pero muchas veces no es así. Y, por tanto, la política de

la ciudadanía para todos —sin mirar a quién— no sólo es una política destinada al fracaso, sino que además es una política que agrava y convierte en explosivos los problemas que se pretende resolver.

El *cómo* de la integración evidentemente depende del *quién* del integrando. Y está claro que si los inmigrados son de naturaleza muy diferente, su integración no se puede gestionar con una receta única. Antes distinguía entre cuatro variedades de inmigrado. Haciendo referencia a esa tipología, ¿es posible que el inmigrado de tipo 3 o 4 (extraño religiosa y étnicamente) se pueda integrar como el inmigrado de tipo 1 y 2 (diferente sólo por la lengua o tradición)? No, no es posible. Y la imposibilidad aumenta —lo recuerdo— cuando el inmigrado pertenece a una cultura fideísta o teocrática que no separa el Estado civil del Estado religioso y que identifica al ciudadano con el creyente. En los ordenamientos occidentales se es ciudadano por descendencia, por *ius sanguinis* (en general, en los viejos países), o por *ius soli*, por dónde se nace (suele ser en los países nuevos, de inmigrados). En cambio, el musulmán reconoce la ciudadanía *optimo iure*, a pleno título, sólo a los fieles: y a esa ciudadanía está contextualmente conectada la sujeción a la ley coránica.

En todo caso, el hecho es que la integración se produce sólo a condición de que los que se integran la acepten y la consideren deseable. Si no, no. La verdad banal es, entonces, que la integración se produce *entre integrables*²⁸ y, por consiguiente, que la ciudadanía concedida a inmigrantes inintegrables no lleva a integración sino a desintegración. Como muy bien observa Gian Enrico Rusconi (1996, p. 21): “Ser ciudadano no significa sólo disfrutar de bienes-derechos subjetivos, sino comprometerse en contribuir a su producción”. Exactamente. Hacer ciudadano a quien toma los bienes-derechos subjetivos pero no se siente obligado en contrapartida a contribuir a su producción es crear ese ciudadano diferenciado que puede balcanizar la ciudad pluralista.

Se me dirá: eso es teoría. Pero me temo que también sea práctica: porque los hechos lo confirman. El *melting pot* (*supra*, I,7) ha dejado de funcionar incluso en Estados Unidos²⁹. Los negros americanos no son negros africanos; son, precisamente, americanos que hablan el ame-

²⁸ Las condiciones de esta integrabilidad —reciprocidad y aceptación de las reglas de convivencia del anfitrión— se han precisado *supra*, I,7.

²⁹ Walzer cuenta las vicisitudes del *melting pot* como “una continua alternancia de ardor patriótico y de despertar étnico. El primero expresa el deseo de reforzar la comunidad,

ricano. E incluso su integración está en retroceso. Hasta está en retroceso la de los inmigrados "latinos" de Suramérica. Su caso debería ser similar al de los inmigrados italianos del pasado. Pero mientras que estos últimos se integraron a la perfección, la sorpresa es que hoy los *latinos* se resisten y que donde se concentran votan y eligen a los suyos: a los de su misma sangre. Hoy los *latinos* constituyen y se constituyen en compactas clientelas que reivindican —entre otras cosas— su propia intangibilidad lingüística y cultural.

Y si las cosas suceden así en los casos fáciles —relativamente fáciles— imaginemos los casos difíciles. Los negros que desembarcan en Italia y en Francia por lo general no son cristianos, mientras que sí lo son todos los negros americanos; su lengua materna no es, como en el caso de los negros americanos, la misma del "país blanco"; y la diferencia étnico-cultural es infinitamente mayor para el negro que llega de África que para una población negra que vive en América desde hace doscientos años.

el segundo el de reafirmar la diferencia" (1992, p. 43). El análisis es sutil, pero históricamente no se ha dado esa "continua alternancia"; ha habido primero una fase de asimilación (se entiende que con excepciones, incluso importantes) seguida desde hace poco por la de la reafirmación de las diferencias. Para una valoración de conjunto de la asimilación o no asimilación americana, véase Lacorne (1997).

Así que, si el *melting pot* cada vez funciona peor en sus condiciones óptimas, ¿cómo puede funcionar en Europa? De hecho no funciona. En Europa, el país típico de la “ciudadanía fácil” es Francia. Esta facilidad no ha producido, hasta ahora, consecuencias devastadoras porque a los magrebíes se les prohíbe desde sus países de origen aceptar la doble ciudadanía. Por tanto, el porcentaje de norteafricanos que se hace francés es relativamente bajo; y esa es la circunstancia (afortunada) que mantiene el voto xenófobo de Le Pen a niveles tolerables (alrededor del 15 por ciento)³⁰. Inglaterra es un caso distinto, porque la “puerta abierta” viene de la Commonwealth. Para tapar esa vía de agua Inglaterra se encuentra en la situación paradójica de prohibir el acceso a la madre patria a sus ciudadanos, digamos, coloniales. Inglaterra ha puesto mayores frenos (en 1981) a la britanización permitiéndola sólo a los descendientes coloniales de los nacionales (de quien era inglés *ex ante*, en origen). Lógicamente, es absurdo; pero si no, Inglaterra corría el peligro real de perder su propia identidad. En cuanto a Italia, nuestro país es

³⁰ Hay que señalar que ese voto se ve reducido por el sistema electoral desde el momento que la doble vuelta deja a Le Pen sin representación en el Parlamento. Con un sistema proporcional, el voto xenófobo podría subir.

sobre todo el caso más estúpido. Nuestra política de inmigración no está condicionada ni por los principios de la Revolución Francesa ni por una pesada herencia colonial. Está condicionada sobre todo, además de por la ineficiencia, por un falso tercermundismo³¹ en que confluyen, reforzándolo de modo anormal, la izquierda y el populismo católico.

Los casos más graves, o potencialmente más graves, son, pues, los casos de Francia y de Italia. En los dos países entra una inmigración más difícil que la de los países de la Commonwealth que presionan sobre Inglaterra, y la experiencia es que el inmigrado extracomunitario se integra prioritariamente en redes étnicas y cerradas (para ellos y sus hijos) de mutua asistencia y defensa. Y después, en cuanto una comunidad tercermundista alcanza su masa crítica, la perspectiva es que comience a reivindicar —multiculturalismo *iuvante*, con su ayuda— los derechos de su propia identidad cultural-religiosa y que acabe por pasar al asalto de sus presuntos opresores (los nativos).

La experiencia dice, pues, que “conceder ciudadanía” no equivale a integrar. No existe

³¹ Véanse las acertadas críticas de Panebianco, que dice que las “ficciones del tercermundismo” son un “espléndido ejemplo” de ciencia social mala que expulsa a la buena (1989, p. 940).

ningún automatismo entre ambas cosas; y el caso más probable para nosotros es que la concesión de ciudadanía dé fuerza y peso a agrupaciones de contraciudadanos. Un alcalde italiano del sur cuya elección está condicionada por el voto mafioso es casi inevitable, aunque finjamos no saberlo, que ceda y conceda ante la mafia. Será previsiblemente lo mismo respecto a las comunidades extracomunitarias, en especial si son islámicas, si se concede a sus miembros el derecho de voto. Ese voto servirá, con toda probabilidad, para hacerles intocables en las aceras, para imponer sus fiestas religiosas (el viernes) e, incluso (son problemas en ebullición en Francia), el *chador* a las mujeres, la poligamia y la ablación del clítoris³².

Habiendo discutido yo hace algún tiempo nuestra política de inmigración y la filosofía que la inspira con algunos de los argumentos señalados antes, Livia Turco, inoxidable ministra de la Solidaridad Social de todos los gobiernos de centro-izquierda, me contestó, en defensa de su proyecto de ley sobre la in-

³² Anna Elisabetta Galeotti (1993) construye su caso en pro de una "nueva tolerancia" que supere el "modelo liberal" precisamente sobre el *chador*. El del *chador* es un caso fácil de vencer. Pero ¿sostendría Galeotti las mismas tesis sobre la ablación del clítoris, o sobre la poligamia (practicada actualmente en París por cerca de doscientas mil familias islámicas)?

migración, que “la experiencia de los otros países nos demuestra que son la discriminación y la segregación política las que alimentan las tensiones sociales y las revueltas”³³. Pero este argumento evidentemente confunde entre extranjeros que son residentes legales y extranjeros ilegales. Los primeros no alimentan cortocircuitos de “segregación-revuelta”. Sí los alimentan, en cambio, los segundos; y es así porque los *sans papiers* (sin papeles) están ahí, pero (legalmente y para el Estado de derecho) no deberían estar. Y éste es el problema. Por tanto, el discurso correcto —que corrige los errores del discurso de Turco— es que las tensiones sociales y las revueltas casi nunca se originan por quien entra en un país filtrado legalmente, sino que son originadas o exacerbadas por los que entran ilegalmente. A lo que hay que añadir que la entrada ilegal no se sana, en el fondo, por sucesivas legalizaciones en masa. Porque incluso así el defecto de origen permanece vivo. Y sigue siendo cierto que una inmigración incontrolada y que escapa a los criterios y controles de entrada es a la fuerza una “mala inmigración” (lo que no quiere decir, se entiende, que esté compuesta por personas malas).

³³ Véase Sartori (1997), pp. 68-70; y Turco (1997), p. 66.

La ministra Livia Turco pasa después a asegurar que “el valor simbólico del voto como prevención de actitudes racistas me parece indiscutible. A no ser que queramos prefigurar una democracia donde una cuota de población residente de modestas condiciones económicas... se vea privada de los fundamentales derechos de ciudadanía y expuesta, por tanto, a toda forma de desprecio social”. ¿Indiscutible? Yo diría, por el contrario, que todas esas afirmaciones constituyen una secuela de *non sequitur*, de consecuencias que no se derivan de sus premisas; y que las premisas son, a su vez, o confusas o falsas. ¿El voto “previene” actitudes racistas? Si acaso, es lo contrario. ¿El no-ciudadano está expuesto al desprecio social porque es pobre? En realidad no. Si así fuese, entonces también los asiáticos deberían estar expuestos al desprecio social porque casi todos llegaron muy pobres. En cambio, no es así. Y pongamos, por ejemplo, que el no-ciudadano sea despreciado (si lo es y cuando lo es) por otras razones. En ese caso, ¿cómo vamos a curar ese desprecio con la ciudadanía? ¡Por favor!³⁴

Hasta ahora no lo he subrayado, pero es evidente que el problema del extraño no se plan-

³⁴ El argumento de Livia Turco implícitamente encuentra apoyo en esta tesis de Giovanna Zincone: que “constituye

tea sólo por la distancia cultural (en el sentido omnicomprendivo de la palabra) que media entre la población que acoge y la población de entrada, sino que es también un problema de tamaño, del *cuánto* de emigración. Una población foránea del 10 por ciento resulta una cantidad que se puede acoger; del 20 por ciento, probablemente no; y si fuera del 30 por ciento es casi seguro que habría una fuerte resistencia frente a ella. ¿Resistirla sería "racismo"? Admitido (pero no concedido) que lo sea, pero entonces la culpa de este racismo es del que lo ha creado.

Quedémonos en el caso de Italia, que es un país sin "racistas originarios" donde nunca ha arraigado el racismo. Los judíos italianos fueron protagonistas del *Risorgimento*, y quizá han

un grave alejamiento de los principios democráticos el hecho de que personas que trabajan, producen y pagan sus impuestos sigan siendo súbditos, es decir, destinatarios de leyes y decisiones públicas en cuya gestación no participan" (1992, p. 645). Me permito no estar de acuerdo, observando que los impuestos no pagan la ciudadanía sino que pagan servicios. Los principios democráticos aquí no tienen nada que ver. El extranjero que, por ejemplo, vive y trabaja en Estados Unidos disfruta de carreteras, escuelas, atención médica, protección judicial y policial, seguros (no sólo de "bienes públicos") que son todos gastos norteamericanos. Por estos servicios, ¿a quién habría que pagar sino al que los distribuye? Por tanto, así como los impuestos no pagan la ciudadanía, tampoco la compran y no son título para obtenerla.

sido el grupo hebreo más integrado de toda la Diáspora. En Italia el racismo nace con el fascismo y muere con él. Si volviera a nacer, no sería porque los italianos sean racistas, sino porque un racismo ajeno genera siempre, y llegado un momento, reacciones de contrarracismo. Tengamos cuidado: el verdadero racismo es el de quien provoca el racismo.

El pluralismo no ha sido nunca un “proyecto”. Ha surgido a trompicones de un nebuloso y sufrido proceso histórico. Y aunque sí es una visión del mundo que valora positivamente la diversidad, no es una fábrica de diversidad, no es un “creador de diversidades”, una *diversity machine*. El multiculturalismo, en cambio, es un proyecto en el sentido exacto del término, dado que propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica. Y es al mismo tiempo un creador de diversidades que, precisamente, fabrica la diversidad, porque se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de ese modo llega incluso a multiplicarlas.

Por tanto, el multiculturalismo no es —como he subrayado en muchas ocasiones— una continuación y extensión del pluralismo sino que es una inversión, un vuelco que lo niega. Sobre todo en dos aspectos. El primero se refiere al nexo entre pluralismo, asociaciones volun

tarias y grupos “de adscripción”. A este respecto recordaba (*supra*, I,5) la precisión de Wohlin, para quien el pluralismo se aplica a asociaciones voluntarias que “no nos obligan”, mientras que el neopluralismo (léase: el multiculturalismo) se aplica a asociaciones involuntarias —especialmente de sexo y raza— que en cambio nos obligan dado que hemos nacido dentro de ellas y las llevamos pegadas a la espalda. Esta distinción es importante; pero ya no nos sirve de mucho y tampoco enfoca bien el problema.

Históricamente, hasta la Revolución Francesa todas las asociaciones eran básicamente involuntarias, porque venían impuestas a los individuos por un rígido sistema de estamentos y corporaciones. Así pues, no es que el pluralismo se dedique a las asociaciones voluntarias, sino que el pluralismo las libera y las produce. Por otra parte, y al contrario, no es que todas las identidades de las que se preocupa el multiculturalismo sean “obligatorias”. Es verdad que hemos nacido dentro de esas identidades, pero no es cierto que tengamos que llevarlas siempre pegadas a la espalda. Por ejemplo, de la lengua se sale haciéndonos bilingües (y por ello sin pérdidas e incluso con un enriquecimiento). También podemos perfectamente salir, si queremos, de la religión en

la que hemos nacido. En una sociedad libre ésta es una opción libre.

Pero —se me contestará— de la identidad de “ser mujer” no se puede salir. Salvo casos marginales, así es. Pero dudo mucho que el caso de las mujeres sea un caso multicultural. Las feministas que abrazan el multiculturalismo crean confusión y viven en una confusión. Porque el feminismo pertenece —ya lo he dicho— al contexto de la *affirmative action*. De hecho las mujeres no son “culturalmente distintas” en la acepción multicultural del término. Ni tampoco son una “minoría oprimida” (como, por ejemplo, los pieles rojas en las sociedades de mayoría blanca) puesto que las mujeres son en todas partes, por razón de nacimiento, una mayoría. Y, por tanto, las feministas no tienen motivos para montar un caballo que no es el suyo, y que además es una “mala bestia”³⁵. En cambio suelen tener razón (no siempre) cuando se declaran discriminadas. Pero eso es, lo repito, una cuestión de acción afirmativa.

En todo caso, el tema es que muchas identidades culturales se fabrican, o incluso se resu-

³⁵ Entre otras cosas, si todas las culturas son “intangibles”, a preservar, entonces ¿cómo casa eso con el hecho de que en casi todas las culturas no blancas la mujer se considera como un ser inferior? Para profundizar en este problema, véase J. Cohen *et al.* (1999).

citan a propósito, sin suficientes buenas razones para hacerlo. Si todo el pasado se transfiriera al presente, el presente estallaría. El presente se constituye como tal en tanto que supone también, en parte, olvido del pasado. Hace medio siglo las "raíces" que hoy nos excitan tanto, eran raíces muertas. Y así como comprendo bien a *quién* le sirve el reinventarlas, no entiendo *para qué* sirve, es decir cuál es la causa a la que se beneficia con ello, qué progreso se consigue de ello. Y así las identidades cuyo reconocimiento predica el multiculturalismo son obligadas o "de adscripción" sólo en parte. En la medida en que están inventadas o reinventadas *ex novo* se hacen obligatorias para la predicación multicultural, y, por tanto, es un retorno a identidades de las que habíamos salido y que siguen siendo opcionales. La verdad es, entonces, que si el pluralismo "libera" a las asociaciones voluntarias, a la vez nos libera, o puede liberarnos, de las llamadas pertenencias necesarias, de las pertenencias de nacimiento. Con tal de que queramos hacerlo. Y la diferencia, la línea de separación entre el pluralismo y el multiculturalismo, es que este último no quiere hacerlo.

Decía que el multiculturalismo niega el pluralismo en dos aspectos. El segundo es que mientras que el pluralismo se construye sobre

líneas de división sociales y culturales que se cruzan, el multiculturalismo se construye sobre *cleavages* acumulativos. Por consiguiente, el pluralismo trabaja sobre *cleavages* cruzados que se neutralizan y minimizan entre sí, mientras que el multiculturalismo se centra en *cleavages* que, al sumarse, se refuerzan unos con otros. Lo que quiere decir que el pluralismo no refuerza, sino que atenúa las identidades con las que se encuentra, mientras que el multiculturalismo crea "identidades reforzadas"; reforzadas, precisamente, por la coincidencia y la superposición —por ejemplo— de lengua, religión, etnia e ideología. Así pues, el contraste se da en todo el terreno de juego. El pluralismo se manifiesta como una sociedad abierta muy enriquecida por pertenencias múltiples, mientras que el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas (*supra*, I,5).

Desde cualquier punto de vista resulta que el multiculturalismo se plantea como una ruptura histórica con consecuencias mucho más graves de lo que los aprendices de brujos que lo promueven parecen percibir. Durante milenios, la ciudad política ha visto en la división interna un peligro para su propia supervivencia y ha pretendido de sus súbditos una con-

cordia sin discordia. Desde hace algún siglo vivimos en cambio en una ciudad libre fundada en la *concordia discors* (*supra*, I,2). Pero las nuestras son ciudades libres precisamente porque estos dos elementos se reequilibran y contrapesan entre sí. Mientras que los multiculturalistas crean un desequilibrio estructural que nos hace pasar —lo queramos o no— de un convivir en *concordia discors* a un vivir disociado de “discordia sin concordia”. Sin concordia no porque la predicación multicultural sea necesariamente conflictiva —lo es en sus *agit-prop*— sino porque Taylor y sus compañeros proyectan un mundo en el que la concordia no tiene cabida.

Conviene también precisar —añado— que el pluralismo no se reconoce en unos descendientes multiculturalistas sino en todo caso en el *interculturalismo*. Como ha observado inteligentemente Karnoouh, “el interculturalismo se confunde con la formación de Europa *tout court*” (1998, p. 25). La identidad europea, nuestro “sentirnos europeos”, ¿de qué depende, de qué se ha creado? Precisamente, del interculturalismo. Y lo mismo cabe decir de la identidad occidental, de nuestro “ser occidentales”. El siglo XVIII se declaraba cosmopolita, y la palabra en boga era, entonces, la de *Weltbürgertum*, la ciudadanía del mundo. Bien en-

tendido que el mundo de la Ilustración era, en realidad, el mundo europeo (no era el mundo africano). Entonces podremos decir así: que Europa existe —en nuestras mentes y como objeto de identificación— como una realidad pluralista creada por el intercambio intercultural, por el interculturalismo. Y no, lo repito, por el multiculturalismo. El multiculturalismo lleva a Bosnia, a la balcanización; es el interculturalismo el que lleva a Europa.

Así pues, mucho cuidado. El proyecto multicultural es en verdad rompedor, dado que invierte la dirección de marcha pluralista que sustancia a la civilización liberal. Y es verdaderamente singular que esta ruptura la propugnen y legitimen filósofos que se autoproclaman *liberals*. Es verdad que en América “liberal” es un término completamente desarraigado de su significado histórico (Sartori, 1965, pp. 355-356, 358). Así como es cierto que Benedetto Croce profesaba una “filosofía de la libertad” también desarraigada de la teoría y de la praxis del liberalismo³⁶. Pero por lo menos Croce era liberal en el sentido que anteponía el principio de la libertad al principio de la igualdad. Los *liberals* del multiculturalismo en cambio

³⁶ Ésa es la tesis que sostengo y documento en Sartori (1997), vol. II, *passim*.

son *liberals* “comunitarios” que anteponen la igualdad a la libertad. Y así realmente llegan a sepultar el liberalismo en su nombre. Verdaderamente, es una extraordinaria paradoja.

Otra paradoja resulta del hecho de que el problema de la identidad se invierte cuando se transfiere de Norteamérica a Europa. En el Nuevo Mundo (EE UU y Canadá) se trata de reconocer la identidad de minorías *internas*; en Europa el problema en cambio es salvar la identidad del Estado-nación de una amenaza cultural *externa*, planteada por la llegada a casa de culturas profundamente extrañas. En Estados Unidos las identidades a salvar son las identidades que el *melting pot* —se vocea— ha sofocado. En Europa, si la identidad de los huéspedes permanece intacta, entonces la identidad a salvar será, o llegará a ser, la de los anfitriones. Pero, si es así, en verdad resulta una paradoja que nuestros “ciudadanistas” (los que sostienen que la ciudadanía da y produce integración) simpaticen conceptualmente con la tesis multiculturalista americana. Porque de ese modo se colocan en profunda contradicción consigo mismos. Si es cierto, como lo es, que la política del reconocimiento por un lado y la integración por otro se excluyen recíprocamente, entonces querer la primera es no querer la segunda.

Hace más de diez años escribía yo: “Siento mi tiempo como un tiempo de divergencia creciente entre la buena sociedad que buscamos y los modos y medios para conseguirla” (Sartori, 1989, p. 391 y *passim*). Es así, argumentaba, porque hemos creado un mundo cada vez más complicado que cada día logramos menos comprender y controlar mentalmente. En ese razonamiento no metía aún en la cuenta el multiculturalismo. Hoy día (verdaderamente, ¡cómo vuela la historia!) al multiculturalismo le espera en esa cuenta un puesto de honor. Porque la propuesta multicultural y la pobreza de sus argumentos resumen de manera ejemplar el “vacío de comprensión” en el que nos precipitamos cada vez más. Mientras sea la tecnología la que nos desmonta, tranquilos. Os doy la paz. Pero no doy mi paz —lo demuestra este libro— si nuestro no-comprender, nuestra incompreensión es precisamente sobre nosotros, sobre el “mejor vivir” y convivir posible.

- ALMOND, G. A. (1970): *Political Development: Essays in Heuristic Theory*, Boston, Little Brown.
- BEINER, R. (ed.) (1995): *Theorizing Citizenship*, Albany, State University New York Press.
- BURKE, E. (1839): *The Works of Edmund Burke*, Boston, Little Brown.
- CARENS, J. (1995): "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", en Beiner (1995), pp. 229-253.
- CAREY, G. W. (ed.) (1986): *Order, Freedom and the Polity: Critical Essays on the Open Society*, Boston, University Press of America.
- CASSIRER, E. (1948): *Saggio sull'Uomo*, Milán, Longanesi.
- CHAMPETIER, C. (1998): "Multiculturalismo: La Forza delle Differenze", en *Trasgressioni*, n.º 25, enero-abril.
- COHEN, J., HOWARD, M. y NUSSBAUM M. C. (eds.) (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press.

- EDWARDS, D. y MENDUS, S. (eds.) (1987): *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press.
- GABRIELI, V. (ed.) (1956): *Puritanesimo e Libertà*, Turín, Einaudi.
- GALEOTTI, A. E. (1993): "Citizenship and Equality: The Place for Toleration", en *Political Theory*, noviembre.
- (1994): *La Tolleranza: Una Proposta Pluralista*, Nápoles, Liguori.
- GELLNER, E. (1989): *Nations et Nationalisme*, París, Payot. [Trad. en castellano: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1988].
- GIANNI, M. (1997): "Cittadinanza Differenziata e Integrazione Multiculturale", en *Rivista Italiana di Scienza Politica*, n.º 3.
- GLAZER, N. y MOYNIHAN, D. P. (eds.) (1975): *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press.
- GORDON, A. F. y NEWFIELD, C. (eds.) (1996): *Mapping Multiculturalism*, Mineápolis, University of Minnesota Press.
- GRAHAM, G. (1984): "Consensus", en G. Sartori (ed.), *Social Science Concepts*, Beverly Hills, Sage.
- GUNNELL, J. (1996): "The Genealogy of American Pluralism: From Madison to Behavioralism", en *International Political Science Review*, n.º 3.
- GUTMANN, A. (ed.) (1994): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.

- HORTON, J. y MENDUS S. (eds.) (1985): *Aspects of Toleration*, Londres, Methuen.
- KAMEN, H. (1967): *Nascita della Tolleranza*, Milán, Mondadori. [Trad. en castellano: *Los caminos de la tolerancia*, Madrid, Guadarrama, 1967].
- KARNOOUEH, C. (1998): "Logos senza Ethos: su Interculturalismo e Multiculturalismo", en *Trasgressioni*, n.º 25, enero-abril.
- KING, P. (1999): *Toleration*, Newbury Park, Essex, Frank Cass.
- KOJÈVE, A. (1948): *La Dialettica e l'Idea della Morte in Hegel*, Turín, Einaudi. [Trad. en castellano: *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1984].
- KUPER, L. y SMITH, M. G. (eds.) (1969): *Pluralism in Africa*, Berkeley, University of California Press.
- KYMLICKA, W. (1995a): *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press. [Trad. en castellano: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996].
- (1995b): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
- LACORNE, D. (1997): *La Crise de l'Identité Américaine*, París, Fayard.
- LINDSAY, A. D. (1934): *The Churches and Democracy*, Londres, Epworth Press.
- LIPSET, S. M. (1963): *The First New Nation*, Nueva York, Basic Books.

- (ed.) (1969): *Politics and the Social Sciences*, Nueva York, Oxford University Press.
- LUCAS, J. R. (1985): *The Principles of Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- MADDOX, G. (1996): *Religion and the Rise of Democracy*, Londres, Routledge.
- MARSHALL, T. H. (1949): *Citizenship and Social Class*. [Trad. en castellano: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998].
- MENDUS, S. (ed.) (1988): *Justifying Toleration*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PANEBIANCO, A. (1989): "Orbis Tertius: le Finzioni del Terzomondismo", en *Il Mulino*, n.º 6, noviembre-diciembre.
- PETROSINO, D. (1991): *Stati, Nazioni, Etnie*, Milán, Franco Angeli.
- POPPER, K. R. (1945, 1959): *The Open Society and its Enemies*, 2 vols., Londres, Routledge. [Trad. en castellano: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982].
- RAWLS, J. (1993): *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press. [Trad. en castellano: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996].
- RUSCONI, G. E. (1996): "Multiculturalismo e Cittadinanza Democratica", en *Teoria Politica*, n.º 3.
- SANI, G. y SARTORI, G. (1983): "Polarization, Fragmentation and Competition in Western Democracies", en H. Daalder y P. Mair (eds.), *Western European Party Systems*, Londres, Sage.

- SARTORI, G. (1965): *Democratic Theory*, Nueva York, Praeger.
- (1969): *From the Sociology of Politics to Political Sociology*, en Lipset (1969).
- (1976): *Parties and Party Systems*, Nueva York, Cambridge University Press. [Trad. en castellano.: *Partidos y sistema de partidos*, Madrid, Alianza, 1987].
- (1987): *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, Chatham House. [Trad. en castellano.: *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza Universidad, 1988].
- (1989): "Undercomprehension", en *Government and Opposition*, n.º 4, otoño.
- (1993): "Totalitarianism, Model Mania and Learning from Error", en *Journal of Theoretical Politics*, n.º 1.
- (1995): *Elementi di Teoria Politica*, Bolonia, Il Mulino (3.ª ed.). [Trad. en castellano.: *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 1992].
- (1997a): "Assurdo Far Votare gli Immigrati", en *L'Espresso*, n.º 36, septiembre.
- (1997b): *Studi crociani*, vol. I, *Croce Filosofo pratico e la Crisi dell'Etica*; vol. II, *Croce Etico-politico e Filosofo della Libertà*, Bolonia, Il Mulino.
- SCHLESINGER, A. (1992): *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, Nueva York, Norton.
- SEMPRINI, A. (1997): *Le Multiculturalisme*, París, Presses Universitaires de France.

- SMELSER, N. J. y ALEXANDER, J. C. (eds.) (1999): *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*, Princeton, Princeton University Press.
- SOLOMON, S. (ed.) (1983): *Pluralism in the Soviet Union*, Nueva York, St. Martin's Press.
- TAYLOR, C. (1994): "The Politics of Recognition", en Gutmann (1994), pp. 25-73.
- TÖNNIES, A. (1963): *Comunità e Società*, Milán, Comunità. [Trad. en castellano: *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1947; *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979].
- TURCO, L. (1997): "Lasciamoli Votare", en *L'Espresso*, n.º 37, septiembre.
- VECA, S. (1990): *Cittadinanza: Riflessioni Filosofiche sull'Idea di Emancipazione*, Milán, Feltrinelli.
- WALZER, M. (1992): *Che cosa significa essere americani*, Venecia, Marsilio.
- (1998): *Sulla Tolleranza*, Roma-Bari, Laterza. [Trad. en castellano: *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998].
- WOHLIN, S. (1993): "Democracy, Difference, and Re-cognition", en *Political Theory*, n.º 3.
- YOUNG, M. I. (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- ZANFARINO, A. (1985): *Pensiero Politico e Coscienza Storica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane.

ZINCONI, G. (1992a): "Da Immigrati a Cittadini: una
Questione Europea", en *Il Mulino*, julio-agosto.

— (1992b): *Da Sudditi a Cittadini*, Bologna, Il Mulino.